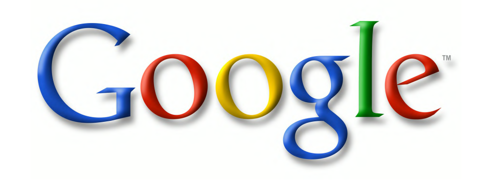

Google


VE RI
TAS

Radchenko

Religioznoe i literaturnoe dvizhenie

Radchenko

Religioznoe i literaturnoe dvizhenie

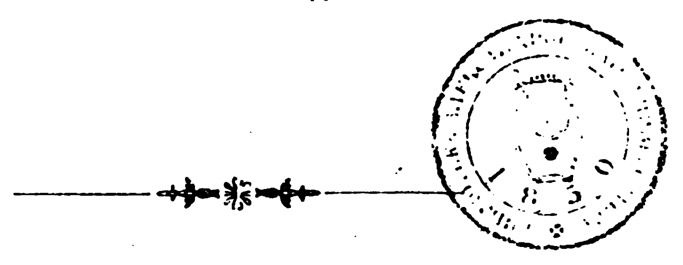
РЕЛИГІОЗНОЕ И ЛИТЕРАТУРНОЕ ДВИЖЕНІЕ

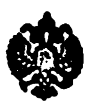
ВЪ БОЛГАРІИ

ВЪ ЭПОХУ ПЕРЕДЪ ТУРЕЦКИМЪ ЗАВОЕВАНІЕМЪ.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ

Константина Радченка.





КІЕВЪ.
Тип. Императорскаго Университета Св. Владиміра Н. Т. Корчакъ-Новицкаго
1898.



Radchenko

Religioznoe i literaturnoe dvizhenie

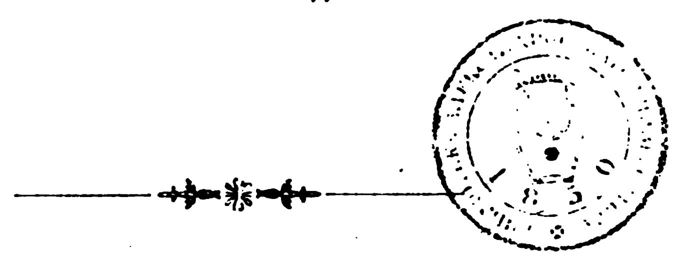
РЕЛИГІОЗНОЕ И ЛИТЕРАТУРНОЕ ДВИЖЕНІЕ

ВЪ БОЛГАРІИ

ВЪ ЭПОХУ ПЕРЕДЪ ТУРЕЦКИМЪ ЗАВОЕВАНІЕМЪ.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ

Константина Радченка.





КІЕВЪ.
Тип. Императорскаго Университета Св. Владиміра Н. Т. Корчакъ-Новицкаго
1898.

Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Университета Св. Владиміра.
Оттискъ изъ „Университетскихъ Извѣстій“ за 1898 годъ.



ПРЕДИСЛОВІЕ.

Нельзя сказать, чтобы эпоха, послужившая предметомъ моего изслѣдованія, оставлена была безъ вниманія въ ученой литературѣ. Надъ выясненіемъ отдѣльныхъ сторонъ религіозной и умственной жизни этого во многихъ отношеніяхъ любопытнаго въ исторіи Византіи и Болгаріи времени немало потрудились арх. Леонидъ, Сырку, Ѳ. Успенскій, преосв. Порфирій и другіе.

Однако до сихъ поръ нѣтъ сочиненія, которое представило бы всестороннюю картину эпохи, объединивъ въ себѣ результаты изслѣдованій по единичнымъ фактамъ культурной жизни этого времени. Да и изъ этихъ послѣднихъ нѣкоторые не разъяснены надлежащимъ образомъ, иные вовсе не подвергались изслѣдованію. Задачей моего сочиненія было по возможности восполнить указанные пробѣлы. Не мнѣ, разумѣется, судить, насколько эта задача выполнена мною. Скажу только, что воспользовался при писаніи своего труда всѣмъ матеріаломъ, который могъ быть мнѣ доступенъ. Между тѣмъ, многое не издано и даже не описано. Тѣмъ не менѣе полагаю, что и приведенное въ извѣстность оправдываетъ мою рѣшимость.

Считаю своимъ долгомъ выразить глубокую признательность проф. Т. Д. Флоринскому, незамѣнимые совѣты котораго, касающіяся самыхъ разнообразныхъ сторонъ сочиненія, трудно оцѣнить по достоинству. Искреннюю благодарность приношу пр. Н. П. Дашкевичу, своими указаніями на аналогичныя явленія религіозной жизни Западной Европы XIV вѣка содѣйствовавшему уясненію сущности религіознаго движенія современной Византіи и Болгаріи, А. А. Дмитріевскому, П. В. Владимірову, А. С. Крыловскому и другимъ, такъ или иначе способствовавшимъ успѣху моего изслѣдованія.

Константинъ Радченко.

Посвящаю матери моей

О. З. Радченко.

Замѣченныя опечатки и погрѣшности.

Страница	Строка	Напечатано:	Нужно читать:
Стран 5	стр. 13 св	соперниковъ). Быть можетъ	соперниковъ), быть можетъ
» 6	» 11 сн	неспособный	неспособнымъ
» 9	» 8 сн	случаѣ	случаю
» 20	» 4 св	пoнpиcтyпнocти	по неприступности
» —	» 5 св	больше не	больше но—
» 27	» 21 сн	выполенными	выполненными
» 32	пропущ. 7-ое примѣчаніе:	Ср Веселовскій: „Опыты" Ж. М. Н. П. 1875, IV, 284.	
» 34	» 4 сн.	пріиметъ	пріиметъ (царь)
» 59	» 19 сн.	была	были
» 60	» 21 сн.	научить	научать
» 63	» 2 св.	свои	свое
» 64	» 3 св.	ипатью	пятью
» 77	» 4 св.	они	выпустить
» 86	» 9 сн. пр.	късъ	късѣкъ
» 96	» 5 сн. пр.	мирoдьржецъ	мирoдрьжецъ
» 110	» 16 св.	καθὰόλοο	καθ'ὅλοο
» 115	» 7 сн.	духовнуя	духовную
» 122	» 13 сн пр.	проходили	приводили
» —	» 12 сн. пр.	ограниченіе	ограниченіе этого ученія
» 133	» 16 сн.	дѣющее	дѣлающее
» 139	» 18 св.	былъ	не былъ
» 142	» 9 сн	ἐξωρσμένης	ἐξ ὡρισμένης
» 144	» 5 сн.	νοεῖσθα	νοεῖσθαι
» 152	» 10 св.	Параорія	Парорія
» -	» —	заселится и станетъ	заселяться и станутъ
» 157	» 20 сн.	спасались	спаслись
» 188	» 11 сн.	со	съ
» 206	» 15 сн	оскопленіе дѣтей	оскопленіе (дѣтей?)

				Напечатано:	Нужно читать:
Стран.	207	стр	9 сн.	объ оскопленіи младенцевъ	объ оскопленіи
„	216	„	—	Лазаремъ	нѣкоторыми богомилами
„	233	„	5 св.	изҁилѵ́ла	изҁилѵ́ла
„	242	„	7 св	предѣламии	предѣлами и
„	244	„	19 св.	писцовъ	писцами
„	250	„	5 св.	Далѣе	Далѣе,
„	255	„	6 св.	ц҃рри	ц҃ри
„	—	„	17 сн	ѡ морѣ	ѿ морѣ
„	—	„	8 сн	ѵокрѣплено	оукрѣплено
„	256	„	15 св.	малода	мало да
„	264	„	14 сн.	выдающимси	выдающимся
„	277	„	12 св	Бродатымъ	Брадатымъ
„	298	„	23 сн	Божьстчвнйо	Божьствнйо

Религіозное и литературное движеніе въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ.

ГЛАВА I.

Очеркъ внѣшней исторіи и внутренняго состоянія Болгаріи при послѣднихъ Шишмановичахъ.

1.

Политическая исторія Болгаріи въ царствованіе Іоанна Александра: общій взглядъ на положеніе государствъ Балканскаго полуострова съ тридцатыхъ до девяностыхъ годовъ XIV столѣтія; обстоятельства вступленія на престолъ Іоанна Александра; можно ли говорить о зависимости Болгаріи отъ Сербіи въ правленіе Александра; возвращеніе захваченныхъ византійскимъ императоромъ городовъ; бракъ сына Александра Михаила на дочери Андроника Маріи; недоразумѣнія по смерти Андроника между Болгаріей и Византіей; участіе Іоанна Александра въ византійскихъ усобицахъ; отношенія къ Византіи въ совмѣстное царствованіе Кантакузина и Палеолога; нападенія турокъ; война съ Палеологомъ; характеристика Іоанна Александра, какъ политика; отношенія къ Сербіи и другимъ государствамъ; впечатлѣніе, произведенное на современниковъ успѣхами внѣшней политики Александра. Охраненіе Александромъ интересовъ православія; щедрыя пожалованія монастырямъ; покровительство литературѣ; романическій эпизодъ изъ жизни Александра; благосостояніе страны въ его правленіе; начало бѣдствій Болгаріи.

Прежде чѣмъ представить историческій очеркъ Болгаріи временъ послѣднихъ Шишмановичей, я считаю не лишнимъ указать на общее состояніе Балканскаго полуострова въ разсматриваемую эпоху.

Изъ среды государствъ полуострова въ это время выдвигается на первое мѣсто Сербія.

Еще въ правленіе Милутина (1281 — 1320) Византія, обезсиленная борьбой съ многочисленными внѣшними врагами и внутренними неурядицами, принуждена сдѣлать значительныя территоріальныя уступки Сербіи. Все возрастающее могущество этой послѣдней начинаетъ безпокоить серьезно Византію и Болгарію. И вотъ при преемникѣ Милутина Стефанѣ Дечанскомъ Византія съ Болгаріей заключаетъ союзъ для совмѣстной борьбы противъ сербовъ. Союзъ этотъ былъ скрѣпленъ бракомъ болгарскаго царя Михаила на сестрѣ византійскаго императора Андроника Младшаго Θеодорѣ, вдовѣ предшественника Михаила Святослава. Свою прежнюю жену Анну (Неду), сестру Стефана, Михаилъ заточилъ вмѣстѣ съ ея сыномъ Шишманомъ. Результатомъ была знаменитая Вельбуждская битва, устроившая полное торжество Сербіи, которая съ этихъ поръ окончательно заняла первенствующее мѣсто на Балканскомъ полуостровѣ. Правленіе преемника Стефана Дечанскаго—Стефана Душана было временемъ высшаго блеска сербскаго государства. Цѣлый рядъ византійскихъ областей вошелъ постепенно въ составъ Сербіи. Въ умѣ Душана уже носились замыслы о завоеваніи Царьграда и утвержденіи на мѣстѣ Византіи Сербско-греческой монархіи. Торжественное вѣнчаніе на царство въ 1346 году и провозглашеніе сербскаго патріархата были первыми шагами на пути къ осуществленію этихъ замысловъ. Ту же цѣль имѣло привлеченіе къ себѣ греческой аристократіи и покровительство греческому духовенству. Наивно думая, что Венеціанская республика не откажетъ ему въ содѣйствіи флотомъ при осуществленіи величественнаго плана взятія Царьграда, Душанъ всячески старается поддерживать съ нею дружественныя отношенія, дѣлая для нея всякія услуги и предоставляя всевозможныя льготы венеціанскимъ купцамъ. Всѣмъ этимъ замысламъ суждено было рушиться, и въ концѣ жизни сербскому государю пришлось не только убѣдиться въ невыполнимости задачи, но и придти въ столкновеніе съ могущественнымъ, доселѣ невѣдомымъ претендентомъ на обладаніе трономъ Константина Великаго—турками османами. По смерти Душана Сербія распалась на множество почти независимыхъ другъ отъ друга владѣній. Постоянные раздоры сербскихъ деспотовъ и князей между собой облегчили задачу завоевателямъ Балканскаго полуострова. Турки, отъ которыхъ терпѣлъ пораженія самъ Душанъ, постепенно дѣлаютъ сербскихъ владѣтелей своими вассалами, а затѣмъ покоряютъ Сербію.



Radchenko

Religioznoe i literaturnoe dvizhenie

нія, въ которомъ на условіяхъ признанія полной политической независимости Болгаріи союзники рѣшили дѣйствовать сообща въ осуществленіи намѣченныхъ ими цѣлей. Нужно замѣтить, что Александру удалось достигнуть желаемаго раньше, чѣмъ его будущему зятю. Можетъ быть, и бракъ былъ болѣе необходимъ Стефану, чѣмъ болгарскому царю.

Что касается извѣстія итальянскихъ историковъ о какихъ-то вассальныхъ отношеніяхъ, которыми обязывалъ себя Александръ къ Душану въ случаѣ исполненія послѣднимъ помянутой просьбы, то, не говоря уже о томъ, что, разъ Душану не удалось удовлетворить этой просьбы, нарушалось и обязательство (если Александръ, разумѣется, придавалъ весьма важное значеніе возможности имѣть въ своихъ рукахъ соперниковъ). Быть можетъ, извѣстіе коренится въ простомъ недоразумѣніи—прямого вымысла могло и не быть. Весьма возможно, что посольство Александра къ Стефану, имѣвшее цѣлью сообщеніе указанной просьбы, представило послѣднему подарки отъ его шурина. Позднѣйшій историкъ, хорошо знакомый съ системой западно-европейскаго феодализма, могъ почесть эти подарки символомъ вассальныхъ отношеній Александра къ сербскому государю.

Какъ бы то ни было, *фактическая* независимость внѣшней политики Болгаріи отъ Сербіи поставлена внѣ всякаго сомнѣнія извѣстіями современниковъ, византійскихъ историковъ Кантакузина и Григоры. Не только оба государя дѣйствуютъ въ своей внѣшней политикѣ вполнѣ самостоятельно, но нерѣдко ихъ интересы расходятся. Иногда Александръ вступаетъ въ союзъ съ одной изъ враждующихъ партій въ Византіи, Душанъ—съ другой. Стефанъ провозгласилъ себя царемъ сербовъ *и грековъ*, Іоаннъ Александръ все время титулуется царемъ болгаръ *и грековъ*. Византійцы смотрятъ на нихъ не только, какъ совершенно независимыхъ другъ отъ друга владѣтелей, но и какъ равноправныхъ и почти въ одинаковой мѣрѣ опасныхъ для имперіи.

Александръ поспѣшилъ удовлетворить оскорбленное патріотическое чувство болгаръ и прежде всего занялся отвоевываніемъ городовъ, захваченныхъ Андроникомъ. Собравъ войско и присоединивъ къ нему вспомогательный отрядъ татаръ, царь приступилъ къ своей задачѣ. Нѣкоторые города были взяты силой, другіе подчинились добровольно. Осталась не занятой лишь Месемврія, въ которую Андро-

никъ отправилъ протостратора Синадена. Самъ Андроникъ собиралъ войско. Но его отвлекли дѣла въ Азіи. Турки обступили Никомидію, надѣясь принудить жителей къ сдачѣ голодомъ. Андроникъ поспѣшилъ на помощь къ осажденнымъ. Между тѣмъ, Александръ прошелъ до Орестіады, много собралъ добычи и возвратился съ большимъ полономъ въ Болгарію [1]). Турки отступили отъ Никомидіи, и Андроникъ, снабдивъ жителей продовольствіемъ, переправился въ Европу и обратился противъ Александра. Города вновь перешли на его сторону, за исключеніемъ Анхіала, который охранялся болгарскимъ гарнизономъ. По словамъ Григоры, Андроникъ, вторгшись въ Болгарію, опустошалъ и жегъ страну, не щадя хлѣба въ гумнахъ, и угрозой осады принудилъ къ сдачѣ подбалканскія крѣпости. Александръ, узнавъ о походѣ Андроника, выступилъ противъ византійцевъ и расположился лагеремъ у Айтоса невдалекѣ отъ византійскаго войска, помѣстившагося возлѣ Росокастра [2]).

---

[1]) *Cantacuzenus*, Hist. Byz. ed. Bonnae I, 459—460; *Gregoras*, Hist. Byz. ed. Bonn., t. I, p. 458.

[2]) Григора утверждаетъ, что Александръ, услышавъ объ опустошеніяхъ, которыя производили византійцы, сильно огорчился и немедленно отправилъ пословъ къ Андронику съ мирными предложеніями, говоря, что не подобаетъ христіанамъ производить другъ на друга такія опустошительныя нашествія, а лучше, заключивъ между собой союзъ, обратить свои силы на нечестивыхъ. Но въ разсказѣ Григоры слишкомъ замѣтна морализующая тенденція. Въ угоду ей Григора жертвуетъ точностью изложенія и характеристики дѣйствующихъ лицъ. Вѣроятно, подъ вліяніемъ какой-нибудь классической реминисценціи, отчасти возникавшихъ въ его время уже представленій о необходимости дружнаго отпора соединенныхъ христіанскихъ державъ возраставшему могуществу османовъ. Андроникъ представленъ у него жаднымъ, ненасытнымъ и жестокимъ завоевателемъ, въ своей узкой своекорыстной политикѣ неспособный къ болѣе широкому взгляду на вещи въ противоположность гуманному болгарскому царю, который ясно сознаетъ весь вредъ, который причиняла христіанамъ ихъ взаимная вражда въ виду надвигавшихся враговъ. Андроникъ нападаетъ внезапно на болгаръ, прежде чѣмъ они успѣли приготовиться, и страшно опустошаетъ страну. Александръ кротко проситъ о прекращеніи этихъ неприличныхъ христіанамъ дѣйствій, указывая на болѣе достойное ихъ дѣло—союзъ съ цѣлью борьбы съ врагами христіанства—турками. Несчастный исходъ похода представляется Григорѣ наказаніемъ за жадность и заносчивость Андроника, и свою мораль онъ опять таки влагаетъ въ уста болгарскаго царя (...ἀφῆκεν ὁ ἄσπονδον ἅπαξ πορεύεσθαι ξύν γε τῷ στρατοπέδῳ παραγγεί

Непріятелей раздѣлялъ крутой и узкій проходъ, охраняемый Александромъ. Тщетно Андроникъ вызывалъ болгаръ на битву. Видя малочисленность своего войска сравнительно съ византійскимъ, Александръ не рѣшился вступить въ битву и счелъ за лучшее прибѣгнуть къ переговорамъ. Онъ отправилъ посольство къ Александру съ мирными предложеніями. Андроникъ требовалъ уступки городовъ, ссылаясь на историческія права Византіи: города эти издавна принадлежали Византіи или были ею основаны. Болгарскій царь возражалъ на это, что права утверждаются не доказательствами и доводами, но оружіемъ и могучею рукой. Онъ самъ, пользуясь преимущественно этими средствами, говоритъ увѣренно (ἀσφαλῶς) о предѣлахъ страны. Онъ охотно уступилъ бы Анхіалъ, если бы не боялся навлечь на себя и на войско сраму. Взамѣнъ Анхіала Александръ просилъ Діамполь, утверждая, что мѣняетъ золото на мѣдь [1]). Но, какъ показали послѣдующія обстоятельства, хитрый болгаринъ только выгадывалъ время.

Андроникъ согласился на условія Александра тѣмъ болѣе, что въ войскѣ ощущался недостатокъ въ продовольствіи, и остался на мѣстѣ въ ожиданіи принятія городовъ и заключенія договора. Но въ почь на 18-е іюля пришли въ лагерь Александра татары, которыхъ послѣдній поджидалъ. По свидѣтельству Кантакузина, Александръ собственно пригласилъ ихъ противъ своего дяди Бѣлаура, (Бѣлый Урошъ?) который возмутился противъ племянника, завладѣлъ частью государства и грабилъ страну. Нужно думать, что Александръ такъ или иначе уже усмирилъ возстаніе [2]). Какъ бы то ни

λας μετριώτερον εἶναι τοῦ λοιποῦ. Εἷς γὰρ φησιν ἐνιαυτὸς τέσσαρας ὥρας φέρει καὶ μία καιροῦ ῥοπὴ πολλὰς πραγμάτων μεταβολάς. Hist. Byz., I, 488). Григора даже позволилъ себѣ искаженіе историческаго факта. Александръ у него уже съ начала похода является съ татарской помощью (Ibid. 484). Точно передавая ходъ событій, Григора принужденъ былъ бы упомянуть о неблаговидной продѣлкѣ своего классическаго героя (*Gregoras*, I, 483—488).

[1]) Можно вѣрить дѣйствительности этихъ рѣчей Александра, отличавшагося, насколько можно судить по его грамотамъ, любовью къ плетенію словесъ.

[2]) На это, повидимому, намекаетъ Григора, говоря, что Александръ приступилъ къ возвращенію захваченныхъ городовъ, укрѣпивъ свою власть въ Болгаріи: τῆς ἡγεμονίας τὸ κράτος βεβαίως περιεζώσατο κτλ (Historia Byzant.,

было, татарами Александръ воспользовался для другихъ цѣлей. Между тѣмъ, императоръ отпустилъ большую часть войска домой. На разсвѣтѣ соединенное войско татаръ и болгаръ напало на византійцевъ. Послѣдніе были совершенно разбиты и спасались въ Росокастръ. Но жители не хотѣли впускать побѣжденныхъ. Тѣ силою ворвались въ городъ, выломавъ ворота, и въ раздраженіи устроили въ немъ кровавую бойню. Положеніе грековъ, тѣмъ не менѣе, было весьма затруднительно. Въ Росокастрѣ не было ни корма для скота, ни колодца. Отъ предѣловъ же государства было далеко. Они думали тайкомъ оставить городъ и перейти въ ближайшій, дружественный, но и въ этомъ надежда имъ отказала. Городъ Анхіалъ былъ враждебенъ, жители Месемвріи, узнавъ о побѣдѣ Александра, избили греческій гарнизонъ и трупы выбросили за стѣны. То же произошло съ греческими гарнизонами другихъ подбалканскихъ городовъ [1]).

Въ это время Александръ отправилъ посольство, во главѣ котораго былъ знаменитый бояринъ Иванъ [2]), съ мирными предложеніями. Посольство имѣло въ виду также переговоры о бракѣ сына Александра Михаила съ дочерью Андроника—тогда еще малолѣтними дѣтьми. Кажется, Кантакузинъ, допускаетъ неточность, утверждая, что императоръ рѣшительно отвергъ послѣднее предложеніе [3]). Изъ разсказа его о обрученіи, бывшемъ спустя уже нѣсколько лѣтъ, можно сдѣлать заключеніе, что нѣкоторое соглашеніе было достигнуто и здѣсь [4]). Иначе и нельзя было поступить въ затруднительномъ положеніи, въ какомъ находился императоръ и войско, что обстоятельно изображается Григорой и (по весьма понятнымъ побужденіямъ) обходится полнѣйшимъ молчаніемъ со стороны Кантакузина. Очень неточенъ Кантакузинъ, и когда говоритъ, что Александръ предлагалъ Андронику миръ на прежнихъ условіяхъ [5]). На этомъ основа-

---

I, 458. Изъ словъ Кантакузина можно сдѣлать выводъ, что греки заключили договоръ съ татарами въ промежутокъ времени между первымъ и вторымъ походомъ Александра. *Cantacuzenus*, I, p. 465. О цѣломъ походѣ. *Cantac.*, I, p. 460 ss.

[1]) *Gregoras*, I, 487—488.

[2]) Этотъ Иванъ (по происхожденію русскій) въ правленіе Михаила чуть было не овладѣлъ Царьградомъ. См. *Пречекъ*, Исторія Болгаръ, 384—386.

[3]) *Cant.* I, p. 468.

[4]) *Cantac*, I. 504—505.

[5]) Ibid. 468.

одномъ изъ пограничныхъ болгарскихъ городовъ. Однако, по словамъ Кантакузина, побужденный готовностью грековъ къ войнѣ, Александръ поспѣшилъ возобновить мирный договоръ съ Византіей и возвратился въ Тырновъ [1]). Мнѣ кажется, что не столько приготовленія грековъ и даже боязнь междоусобной войны, сколько угроза Кантакузина наслать Омура, смирили болгарскаго царя, по всѣмъ вѣроятіямъ, уже составившаго болѣе или менѣе ясное представленіе о турецкихъ набѣгахъ. Да, вѣроятно, и Кантакузинъ далъ такой рѣшительный отвѣтъ, опираясь на Омура. Въ послѣдующее время Омуръ для самого Кантакузина явился незамѣнимымъ союзникомъ. [2])

Снова выступаетъ на сцену въ византійской исторіи Александръ во время междоусобной войны, вспыхнувшей уже въ октябрѣ 1341 года т. е. въ годъ смерти Андроника между Кантакузиномъ и царицей Анной, принявшей въ свои руки регентство за малолѣтствомъ сына Іоанна. Короновавшись въ Димотикѣ, Кантакузинъ разослалъ повсюду грамоты, приглашавшія жителей окрестныхъ городовъ присоединиться къ нему. Такая грамота пришла и въ Адріанополь. Знать охотно приняла предложеніе и распорядилась о оглашеніи грамоты въ народѣ. Но народъ напалъ на аристократовъ, разграбилъ ихъ дома, а самихъ заключилъ подъ стражу. Въ другихъ городахъ чернь убивала знатныхъ и грабила ихъ имущество. Адріанопольцы отправили знать перевязанной въ Константинополь. Боясь же, чтобы находившійся вблизи Кантакузинъ со всей арміей не напалъ на нихъ, и не разсчитывая на помощь изъ Византіи, они обратились къ Александру. Александръ увидѣлъ здѣсь удобный случай для овладѣнія городомъ. Онъ немедленно явился съ войскомъ, разсчитывая привлечь на свою сторону городскихъ властей подкупомъ. Однако эти послѣднія проникли въ его замыслы и объявили, что приглашали союзника, а не повелителя. Тѣмъ не менѣе приходъ Александра повредилъ Кантакузину. Стоявшее у рѣки Черной войско Кантакузина отступило, а нѣкоторые изъ предводителей и многіе солдаты перешли на сторону его враговъ.

Послѣ того какъ попытка овладѣть городомъ не удалась, Александръ расположился лагеремъ возлѣ Димотики, а часть войска, раз-

---

[1]) *Cantac.* II, p. 19—24, 52, 55—58, 65—66, 69.

[2]) *Флоринскій*, op. c., вып. I, 67—71, 74—76.

дѣлившись на нѣсколько отрядовъ, отправилась на грабежъ. Но болгарамъ не посчастливилось. Одни изъ отрядовъ были разбиты и истреблены приверженцемъ Кантакузина Іоанномъ Ангеломъ. Остальные натолкнулись на турокъ, которые пришли съ той же цѣлью. Болгары были частью избиты, частью взяты въ плѣнъ. Эти неудачи охладили рвеніе болгарскаго царя, и онъ поспѣшилъ заключить миръ съ Кантакузиномъ. Повидимому, была и другая побудительная причина. Наступала зима, и болгарамъ не въ моготу было оставаться въ палаткахъ. Отъ холода гибли солдаты и лошади [1]).

Этимъ, однако, не окончилась роль Александра въ византійскихъ смутахъ. Находясь въ затруднительномъ положеніи по уходѣ Кантакузина въ Сербію, его жена Ирина пригласила въ 1342 году на помощь Іоанна Александра. Она обѣщала Александру благодарность мужа, а въ случаѣ, если бы послѣдній умеръ до возвращенія, передачу города Димотики. Болгарскій царь, разумѣется, охотно принялъ предложеніе. На такихъ условіяхъ былъ между ними заключенъ договоръ, при чемъ Александръ выразилъ полную готовность всячески помогать Иринѣ. Случилось на дѣлѣ противное. Прежде всего Александръ задумалъ съ своей стороны способствовать скорѣйшей кончинѣ Кантакузина. Онъ отправлялъ частыя посольства къ Душану и Еленѣ и убѣждалъ ихъ не отпускать Кантакузина, но держать связаннымъ въ заключеніи или убить, ставя на видъ, что въ такомъ случаѣ Душану легко можно было бы получить власть надъ греками. Между тѣмъ, онъ и самъ не терялъ времени. Онъ отправилъ столько войска, сколько было достаточно для осады Димотики, и предписалъ ему сохранять выжидательный образъ дѣйствій и подъ предлогомъ помощи противъ осаждающихъ держать въ осадѣ городъ. Болгары строго придерживались инструкціи, данной имъ царемъ. Они равнымъ образомъ препятствовали наступленію на жителей Димотики византійцевъ и не позволяли первымъ выходить изъ города. Если же кто-нибудь выходилъ на грабежъ (это было единственное средство существованія), то встрѣчные болгары отнимали оружіе и лошадей и отпускали лишеннымъ всего въ городъ. Когда жаловались на это болгарскимъ воеводамъ, послѣдніе притворялись

---

[1]) *Cantac.*, Hist. Byz., II, 176—183; ср. *Иречекъ*, 395—396; *Флоринскій*, op. c., вып. I, 63—65, 66 пр. 1.

Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Университета Св. Владиміра.
Оттискъ изъ „Университетскихъ Извѣстій" за 1898 годъ.

поль [1]). Тогда же онъ причинилъ много бѣдствія Болгаріи, совершивъ нашествіе съ многочисленнымъ войскомъ [2]), порабощая города и опустошая всю страну.

Въ 1355 году возвратилась въ Византію вдова Михаила дочь Андроника Ирина (вѣроятно, получившая это имя при постриженіи. Настоящее ея имя было Марія) [3]).

Къ 1364 году относится походъ Іоанна Палеолога противъ Болгаріи. Императоръ взялъ Анхіалъ и осадилъ съ суши и моря Месемврію. Осажденные терпѣли большую нужду въ водѣ. Александръ пробовалъ всячески удалить Іоанна отъ города. Онъ отправилъ на помощь часть своего войска и побудилъ деньгами къ враждебнымъ дѣйствіямъ противъ императора Ѳракійскихъ турокъ. Но царь успѣшно отражалъ болгаръ и турокъ. Тогда Александръ прибѣгъ къ переговорамъ. По словамъ Кантакузина, болгарскій царь уплатилъ военныя издержки и сверхъ того значительную сумму денегъ. Іоаннъ оставилъ осаду и возвратился въ Константинополь. Имѣлъ ли Іоаннъ дѣйствительно, такіе успѣхи или нѣтъ, но походъ въ смыслѣ территоріальнаго увеличенія Византіи оказался безрезультатнымъ [4]).

Какъ ни кратки свѣдѣнія византійскихъ историковъ относительно внѣшней политики Іоанна Александра, по нимъ можно себѣ составить довольно отчетливое представленіе о немъ, какъ политическомъ дѣятелѣ. Основной чертой внѣшней политики Александра слѣдуетъ признать осторожность, разсчетливость, благоразумную осмотрительность. Александръ не любитъ дѣйствовать навѣрняка. Вообще онъ врагъ всякихъ слишкомъ смѣлыхъ рѣшительныхъ поступковъ и предпочитаетъ выжидать. Свои военныя силы Александръ щадитъ, на сколько возможно. Онъ прекрасно умѣетъ пользоваться внутренними

---

[1]) Собственно турки утвердились въ Европѣ еще въ 1352 году, занявъ и укрѣпивъ крѣпость Чимпу, находившуюся въ Херсонесѣ вблизи Каллиполя. *Флоринскій*, I, 129 — 130: ср. *Jireček*, Zur Würdigung der neuendecten bulgar. Chronik—*Archiv f. slav. Philol.*, Bd. XIV, 258; *Новаковичъ*, Срби и турци XIV и XV века. 1893 у Београду, 114—115.

[2]) *Cantac.*, III, 278 — 279; *Флоринскій*, I, 130 — 132; *Иречекъ*, 405; *Новаковичъ*, op. c., 115—118.

[3]) *Greg.*, кн. XXXVII гл. 24 (*Migne t.* 149, col. 493).

[4]) *Cantac.*, III, 362—363; *Иречекъ*, 423; о датѣ похода „*Archiv f. sl. Phil.* XIV, 256 Anm. 2.

смутами Византіи для расширенія своихъ владѣній. Заключая союзъ съ какой-либо изъ враждебныхъ партій, Александръ преслѣдуетъ исключительно интересы своего государства. Въ 1344 году онъ успѣваетъ путемъ такого договора присоединить къ Болгаріи значительную территорію, не принявъ на себя, въ сущности, никакихъ обязательствъ. Вмѣшиваясь во внутреннія дѣла Византіи въ пору междоусобій, онъ и здѣсь избѣгаетъ рѣшительныхъ сраженій, неохотно обращается къ помощи оружія для завоеванія городовъ, предпочитая путь мирныхъ соглашеній, хотя бы на почвѣ подкупа. Только когда чувствуетъ на своей сторонѣ положительный перевѣсъ, то отваживается вступать въ открытый бой. Въ противномъ случаѣ отступаетъ и занимаетъ безопасную позицію или возвращается въ Болгарію, чтобы опять при благопріятныхъ обстоятельствахъ выступить въ походъ. Вообще Александру нельзя отказать въ настойчивости при проведеніи своихъ замысловъ. Александръ, повидимому, не только самъ держался такого образа дѣйствій, но предписывалъ его и посылаемымъ имъ вспомогательнымъ отрядамъ той или другой изъ враждующихъ сторонъ. По крайней мѣрѣ мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній о рѣшительныхъ дѣйствіяхъ послѣднихъ (разумѣется, въ пользу союзниковъ). Въ этомъ случаѣ особенно характеристичной представляется его помощь Иринѣ. Въ несчастной битвѣ соединенныхъ грековъ, сербовъ и болгаръ съ турками врядъ ли можно объяснять трусостью болгаръ фактъ ихъ заблаговременнаго бѣгства съ поля сраженія въ Димотику (болгаръ, кототорые блестящей побѣдой надъ Андроникомъ въ 1332 году доказали свое мужество). Скорѣе здѣсь дѣйствовала царская инструкція. Александръ вообще систематически избѣгаетъ вступать въ сраженія съ турками, потому ли что опасается раздражить ихъ противъ Болгаріи, или потому что сознаетъ свою слабость въ сравненіи съ ними.

Другой чертой во внѣшней политикѣ Іоанна Александра слѣдуетъ признать полную неразборчивость въ средствахъ, какое-то чисто азіатское коварство. Пусть такой образъ дѣйствій былъ естествененъ по отношенію къ сопернику его Шишману, но некрасивымъ фактомъ является его притворство при переговорахъ съ Андроникомъ, имѣвшихъ цѣлью только продлить время. Если вѣрить Кантакузину, то Александръ обманулъ тогда не только византійцевъ, но и своихъ союзниковъ татаръ, убѣдивъ ихъ, что ведетъ противъ Бѣлаура. Съ византійцами, увѣряетъ Кантакузинъ, татары не стали бы сра-

жаться, такъ какъ раньше заключили съ ними мирный договоръ [1]). Еще въ худшей роли является Александръ послѣ заключенія договора съ Ириной, хлопоча о политической или дѣйствительной смерти Кантакузина, чтобы скорѣе воспользоваться выгодами договора. При случаѣ Александръ не прочь прибѣгнуть къ подкупу, можетъ много обѣщать, но ничего не исполнить, особенно если бы это шло въ разрѣзъ съ его интересами.

Какъ бы то ни было, результаты его политики на первыхъ порахъ были весьма успѣшными. Онъ не только возвратилъ Болгаріи захваченные Андроникомъ города, но сдѣлалъ новыя крупныя пріобрѣтенія и, можно сказать, безъ пролитія крови. Болгарія при немъ достигла извѣстной степени, если не могущества, то значенія. Византійцы заискиваютъ у болгаръ, стараются опереться на нихъ въ борьбѣ съ сербами. Я говорилъ о совѣщаніи собора по поводу требованія Александромъ выдачи Шишмана. Предложенія нѣкоторыхъ участниковъ собора ясно выказываютъ страхъ передъ болгарскимъ царемъ и нежеланіе прямымъ отказомъ раздражить его. Характеристична отмѣченная Кантакузиномъ надменность болгарскихъ пословъ. Кстати приспѣлъ Омуръ! О томъ же свидѣтельствуетъ вынужденное согласіе Андроника на бракъ дочери съ болгарскимъ царевичемъ. Сомнительнымъ представляется утвержденіе Кантакузина, будто патріархъ въ 1342 году совѣтовалъ Аннѣ скорѣе подчинить имперію *Александру*, венеціанцамъ или генуэзцамъ, чѣмъ Кантакузину, но и это утвержденіе довольно характеристично [2]).

Къ 1355 году относится соборное опредѣленіе Константинопольскаго патріархата по поводу обрученія дочери Іоанна Александра Керацы съ сыномъ Іоанна Палеолога Андроникомъ. Отъ лица участниковъ его сказано: „Разсудивъ, какую пользу можетъ принесть этотъ союзъ грекамъ и болгарамъ и какой вредъ нечестивымъ, мы единогласно одобряемъ его и выражаемъ согласіе, чтобы онъ совершился безпрепятственно". Болгарскому царю въ случаѣ исполненія договора соборъ обѣщаетъ помощь Божію и свои теплыя и частыя молитвы и благословенія [3]). Въ 1364 году въ одной грамотѣ патрі-

---

[1]) *Cantac.*, I, 468.
[2]) *Cantac.*, II, 207; ср. *Флоринскій*, II, 220.
[3]) *Acta Patriarch. Constant. ed. Miklosich et Müller*, I, 432—433.

архъ Филоѳей увѣщеваетъ Болгарскаго царя жить въ мирѣ съ Византіей. Единодушіе государствъ можетъ служить имъ только на пользу. Напротивъ раздоръ и вражда равнымъ образомъ вредоносны для обѣихъ сторонъ. Впрочемъ, вслѣдствіе оскудѣнія грековъ и неприступности ихъ позицій (στενοχωρία) болгары даже больше не терпѣли бы. Въ качествѣ представителя Церкви, патріархъ увѣщеваетъ болгарскаго царя, какъ христіанина, пребывать въ мирѣ съ Византіей [1]).

Объ отношеніяхъ Александра къ Душану достаточно сказано у Иречка и Флоринскаго [2]). Оба государя сохраняли долгое время дружественныя, чисто родственныя отношенія. По временамъ царица Елена гостила у своего брата. Когда могущественный сербскій вельможа Оливеръ [3]) отправился къ Стефану хлопотать за Кантакузина, онъ нашелъ его возлѣ Моравы при отправленіи супруги въ Болгарію [4]). Но, кажется, въ пятидесятыхъ годахъ эти дружественныя отношенія были нѣсколько испорчены. Я приводилъ мѣсто изъ Кантакузина, гдѣ онъ говоритъ о какихъ то обидахъ, наносимыхъ Александру со стороны Душана. Что это за обиды! Конечно, не могло быть особенно пріятно для Александра возрастаніе могущества Сербіи и расширеніе ея предѣловъ на счетъ Византіи. Но обиды въ этомъ еще никакой бы не было. Къ 20 сентября 1349 года относится любопытный договоръ Душана съ дубровчанами, въ которомъ, между прочимъ, Душанъ запрещаетъ проносъ оружія черезъ его владѣнія въ сосѣднія государства. Въ числѣ этихъ государствъ названа и Болгарія. Не этотъ ли или подобные договоры разсматривались Александромъ, какъ обида? [5])

Однако недоразумѣнія, повидимому, вскорѣ разсѣялись: Александръ *по совѣту Душана* отклонилъ предложеніе Кантакузина.

Скудныя извѣстія о сношеніяхъ Болгаріи съ другими государствами въ царствованіе Іоанна Александра собраны у Иречка [6]), Ма-

---

[1]) Ibid. 453—454.

[2]) Исторія Болгаръ, 392, 393, 397, 402, 404; *Флоринскій*, ор. с., II, 210 сл.

[3]) См. о немъ *Флоринскій*, II, 77.

[4]) *Cantac.*, II, 260; *Флоринскій*, II, 77.

[5]) *Флоринскій*, II, 226. Или, быть можетъ, Александру не понравилось, что въ формулу провозглашенія царемъ Душана былъ включенъ терминъ „царя *Болгаромъ*“? *Флоринскій*, II, 130.

[6]) Исторія Болгаръ, 532.

кушева [1]) и Флоринскаго [2]). Интересно отмѣтить отношенія къ Венеціи и Дубровнику. Съ Венеціей Іоаннъ Александръ заключилъ торговый договоръ въ 1352 году. Макушевымъ и Флоринскимъ показано, что договоръ имѣлъ и политическій характеръ. Въ то время была война между Венеціей и Генуей. Торговыя факторіи генуэзцевъ находились въ приморскихъ городахъ Болгаріи. „Можно предполагать, что венеціанцы домогались отъ болгарскаго царя репрессалій противъ генуэзскихъ купцовъ, если не военной помощи противъ генуэзцевъ на востокѣ". Могла играть здѣсь роль и интрига противъ Душана, который въ это время явно выражалъ свое недовольство республикой [3]).

Я уже говорилъ о попыткѣ Іоанна Александра принудить Дубровникъ выдать Шишмана съ матерью, для чего онъ прибѣгнулъ къ посредничеству Душана. Когда дубровничане рѣшительно отказали въ выдачѣ, Душанъ опустошилъ дубровницкую область, конфисковалъ имущество дубровницкихъ купцовъ, находившихся въ его владѣніяхъ, и изгналъ ихъ изъ Сербіи [4]). Въ послѣдующее время характеръ отношеній Дубровника къ Александру является дружественнымъ. 18 января 1362 года Меньшій Совѣтъ освободилъ хлѣбъ, принадлежавшій Іоанну Александру, отъ пошлины въ торговой сдѣлкѣ между нѣкимъ Borino de Bona и коммиссіонеромъ царя Pertrucio de Barleto. Тогда же освобождены были отъ платежа вывозной пошлины товары, пріобрѣтенные помянутымъ Pertrucio въ обмѣнъ за хлѣбъ, „amore dicti domini imperatoris". 25 января разрѣшенъ былъ тому же коммиссіонеру безпошлинный вывозъ воска, купленнаго имъ для Александра [5]).

Успѣхи внѣшней политики Іоанна Александра въ первую половину его царствованія должны были возбуждающимъ образомъ дѣйствовать на патріотическое чувство болгарскаго народа. Дѣйствительно въ литературѣ разсматриваемаго времени можно замѣтить сильный подъемъ патріотизма. Прекрасно выражаетъ тогдашнее настро-

---

[1]) *Журналъ Мин. Н. П.*, 1878, IV, 79—81.
[2]) Ор. с., II, 226—227.
[3]) Ср. *Флоринскій*, II, 183.
[4]) *Ж. М. Н. П.* 1878, IV, 73.
[5]) *Monumenta Ragusina*, t. III, Загребъ 1895, p. 156, 157, 158.

еніе общества похвала Іоанну Александру, помѣщенная въ Толковой Псалтири, писанной „помощью, одобреніемъ и повелѣніемъ“ царя[1]). Неизвѣстный авторъ приглашаетъ всѣхъ прославить Бога и возслать пѣснь Христу, давшему болгарамъ великаго воеводу и царя царямъ— Іоанна Александра. Онъ называетъ его православнѣйшимъ изъ всѣхъ, старѣйшиной, военачальникомъ, крѣпкимъ во браняхъ, рачительнымъ, благоувѣтливымъ, румянодоброзрачнымъ и краснымъ видомъ, съ сжатыми колѣнями, ровнымъ въ походкѣ. Александръ сладко взираетъ очами на всѣхъ, онъ неизреченный праведный судья сирымъ и вдовамъ. По военнымъ подвигамъ Іоаннъ Александръ напоминаетъ Александра Македонскаго. Подобно послѣднему Александръ многіе города и укрѣпленія взялъ крѣпостью и мужествомъ. Онъ „брани показа велиа и крѣпкыа и грьцкаго царѣ низложивъ дръжавно и шжтаася его атъ ржкама и градовы прѣатъ крѣпостиа. несабръ и вьсе поморие съ романиа. таже коупно бъдинь и вьсе подоунавие. даже и до моравж. прочии же градове, и веси, страны же и села, текжще валѣахжса къ ногама того царѣ“. Александръ подобенъ Константину вѣрою, благочестіемъ, сердцемъ и нравомъ. Какъ Константинъ, Александръ, уповая на крестъ, разогналъ враждебныя силы. „Никы же ми са мьнить таковы царъ еже въ прьвыхь царехь. ѩкоже сьи великыи царь іѡаннъ александръ. похвала и слава блъгарѡмь“ восклицаетъ панегиристъ. Онъ призываетъ малыхъ и великихъ составить знаменія и восванія къ побѣдоносному царю болгарскому, приглашаетъ радоваться неизглаголанною радостію патріарховъ и святителей, монаховъ и иноковъ, судей и бояръ и весь причетъ церковный, рабовъ и свободныхъ, вельможъ и все воинство. Далѣе авторъ обращается съ молитвой къ Св. Троицѣ о сохраненіи и утвержденіи царя, дарованіи ему побѣды и низложеніи до конца враговъ. Слѣдуетъ прославленіе въ стилѣ акаѳиста: „радоуйса царю царемь. радоуйса богомь изьбраине. радоуйса милостивы. радоуйса богомь вѣнчѣне... радоуйса богомь хранимы. радоуйса войноводьче. радоуйса вѣрнымъ застжпниче. радоуйса блъгарскаа славо и похвало“... Онъ призываетъ къ радости Тырновъ и всѣ болгарскіе города и страны: „радоуйса трьнове граде. радоуйтеса еговы гради и страны радоуйтеса

---

[1]) Похвала издана *Стояновымъ—Периодическо Списание на българското книжовно дружество*, кн. XXI—XXII, стр. 274—277.

и паки сърадуйтеся яко имаще цара таковааго". Врядъ ли этотъ восторженный диѳирамбъ въ честь Александра слѣдуетъ разсматривать только, какъ выраженіе лести. Слишкомъ много искренняго теплаго чувства слышится въ немъ, глубокое сознаніе дѣйствительныхъ заслугъ Іоанна Александра. Почти такіе же восторженные отзывы о болгарскомъ царѣ мы находимъ и у Каллиста, грека, Константинопольскаго патріарха. Каллистъ называетъ Александра знаменитымъ всякой доблестью и благочестіемъ и воинскими дѣлами, высочайшимъ и славнымъ царемъ болгаръ. Онъ говоритъ о необыкновенномъ великодушіи и благородствѣ царя. Александръ милостивъ и богобоязненный, благотворитъ всѣмъ нуждающимся; ему Богъ щедро воздаетъ за то, что онъ удѣляетъ. Онъ всей душей заботится о вѣчной жизни и будущемъ блаженствѣ [1]). Глубокаго почтенія исполнены слова о болгарскомъ царѣ въ посланіи Каллиста Тырновскому духовенству [2]). Преклоненіе предъ личностью Александра мы встрѣчаемъ и въ записяхъ другихъ рукописей. Въ записи Сборника 1345 года Александръ называется благороднымъ, христолюбивымъ, превысокимъ, державнымъ, царемъ прекраснымъ. Въ Ватиканскомъ спискѣ перевода Манассіиной хроники мы находимъ любопытную передѣлку мѣста оригинала. „И сиа оубо приключишѧсѧ старомоу римоу. нашь же новыи цариградъ доитъ и раститъ, крѣпитсѧ и омлаждаетсѧ. бѫди же емоу и до конца расти. Еи царю вьсѣми црствѹжи? сицеваго приемшоу свѣтла и свѣтоносца црѣ. великаго вѫдкѫ и изряднаго побѣдоносца. коренѣ сѫща Іоанна прѣизящнаго црѣ блъгаромъ Асѣнѣ Александра гла прѣкроткаго и милостиваго и мнихолюбиваго нищіимъ кръмителѣ, и великаго царѣ блъгаромъ. егоже дръжавѫ слнца бесчислънаа да исчьтатъ" [3]). Это мѣсто невольно приводитъ на память русскія сказанія о трехъ Римахъ. Не Болгаріи ли обязана возникновеніемъ идея историческаго преемства всемірнаго владычества политическаго и церковнаго, проникшая въ XV вѣкѣ въ Россію, идея, которая соединялась съ пред-

---

[1]) *Записки историко-фил. факультета Импер. С.-Петерб. Университета*, ч. XXV, Спб. 1896, 40 (Житіе Григорія Синаита).

[2]) *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* ed. *ed. Miklosich et Muller*, I, 439.

[3]) *Периодическо списание*... Браила. 1870, II, 62. Къ сожалѣнію, изданіе отрывковъ изъ Манассіиной лѣтописи весьма неточно въ статьѣ Дринова.

ставленіемъ о Римской имперіи на западѣ и Византіи на востокѣ. Какъ извѣстно, германскіе императоры стремятся къ осуществленію этой идеи, ею увлекается Данте. Въ тѣсную связь съ ней тогда нужно поставить генеалогію царя Александра. По этой генеалогіи Александръ является прямымъ потомкомъ первыхъ Асѣней, блестящее царствованіе которыхъ оставило глубокое впечатлѣніе въ болгарскомъ обществѣ. Рядъ литературныхъ памятниковъ повѣствуетъ объ этомъ золотомъ вѣкѣ болгарской исторіи. Если въ Сербіи въ XIV вѣкѣ составляется рядъ житій сербскихъ государей, то въ Болгаріи мы находимъ нѣсколько разсказовъ о перенесеніяхъ мощей святыхъ, которыя совершились въ царствованія первыхъ Асѣней, въ особенности же самого блестящаго представителя Асѣней—Іоанна Асѣня II. Житій болгарскихъ государей мы не находимъ по понятнымъ причинамъ, но для новаго Асѣня важно было имѣть повѣствованія о своихъ яко бы родоначальникахъ, прославляющія ихъ подвиги, что возвышало значеніе новой династіи и открывало возможность сопоставленія, прошедшихъ, славныхъ царствованій съ настоящимъ,—сопоставленія довольно благопріятнаго для царствованія Іоанна Александра, что могло вызывать ожиданія еще большаго. Отмѣчу здѣсь небезынтересныя и для Іоанна Александра притязанія Асѣней на происхожденіе отъ знатнаго римскаго рода [1]). Къ разсматриваемому времени слѣдуетъ относить проложное житіе съ разсказомъ о перенесеніи мощей Іоанна Рыльскаго и проложный же разсказъ о перенесеніи мощей Иларіона Мегленскаго [2]). Съ видимымъ восторгомъ повѣствуетъ неизвѣстный авторъ о блестящемъ царствованіи Асѣней, въ особенности же Іоанна Асѣня II, когда болгары завоевали Греческую землю, Ѳракію, Македонію и даже Елладу, когда болгарскій государь дѣйствительно былъ царемъ болгаръ и грековъ и не только ихъ, но и фряговъ, сербовъ и албанцевъ, и владѣнія его простирались „отъ моря и до моря". Памятно было, что такое возвеличеніе Болгаріи послѣдовало за крайнимъ ея униженіемъ подъ греческимъ господствомъ. „Въ тѣ времена благоволилъ Богъ воздвиг-

---

[1]) Ср. *Иречекъ*, Исторія Болгаръ, 312—313.

[2]) Я воспользовался списками житій, помѣщенными въ Прологѣ № 190 Никольскаго Единовѣрческаго монастыря, Л. 47 об.—50 об. (Описаніе Пролога у *А. Попова*—Описаніе рукописей библіотеки А. И. Хлудова. Стр.

нуть падшую скипію и обновить болгарскую власть, обветшавшую отъ греческаго насилія". Съ особенной подробностью конечно повѣствуется о самомъ перенесеніи мощей, построеніи и украшеніи церквей для нихъ. Забота о процвѣтаніи православія, выражавшаяся въ построеніи и украшеніи храмовъ, въ покровительствѣ и щедромъ одаривaніи духовенства, въ особенности чернаго, была необходимымъ аттрибутомъ истинно великаго и славнаго царя. Разсказами о такихъ дѣяніяхъ сербскихъ государей заполнены ихъ житія[1]). И вотъ въ такъ называемомъ Синодикѣ царя Бориса, по списку XIV вѣка, перечисляется все сдѣланное Іоанномъ Асѣнемъ для православія. Онъ „монастира създа и оукрасивь велми. злітомь и бисромь и каменіем многоцѣннымь. и вьсѧ стыѫ и бжственыѫ црквы, мнωгыми дарми ωдаривь. и свободѫ чистѫ на нихь ωбьавивь. и вьсѣкь свещеничьскыи чинь архіереж. іереж. и діакωны мнωгыми чьстми почьть"[2]). Если въ этой статьѣ можно усматривать тенденцію (очевидно, принадлежащую духовному лицу) побудить Іоанна Александра къ соревнованію съ предками, то такое прославленіе послѣднихъ должно было способствовать увеличенію славы и потомка, вызывая на сопоставленія. Одно только въ дѣятельности Асѣня не заслуживало одобренія въ глазахъ духовенства—терпимость по отношенію къ еретикамъ. Для своихъ цѣлей оно воспользовалось узурпаторомъ Борилoмъ, благо были забыты или смутно представлялись отношенія Борила къ его преемнику. И вотъ одна статья Синодика повѣствуетъ о соборѣ, созванномъ Борилoмъ противъ богомиловъ, приписывая послѣднему ту же уловку для открытія еретиковъ, къ какой прибѣгъ Алексѣй Комнинъ въ однородныхъ обстоятельствахъ[3]).

Съ своей стороны Іоаннъ Александръ прилагалъ всѣ старанія, чтобы стоять на высотѣ своего призванія и ни въ чемъ не уступать предкамъ. Онъ заботится не только о внѣшнемъ могуществѣ Болгаріи, но и о преуспѣяніи религіи и просвѣщенія, покровительствуетъ литературѣ. При Іоаннѣ Александрѣ было два собора: одинъ противъ богомиловъ, другой противъ евреевъ[4]). На обоихъ соборахъ

---

[1]) См. „Животи краљева и архиепископа српских" *Даничича*, passim.

[2]) *Попруженко*, Синодикъ царя Бориса. Одесса, 1897, 64.

[3]) Ibid. 60—63. О Борисѣ — *Иречекъ*, 326—332.

[4]) Второй соборъ въ 1360 г. *Житіе Θеодосія Тырновскаго* „*Чтенія*", 1860, I, 3, и, 6. Ср. *Archiv*, XIV, 262. *Голубинскій* въ своей „Исторіи

по примѣру византійскихъ императоровъ и Борила предсѣдательствовалъ самъ царь. Кстати замѣчу, что въ Византіи въ сороковыхъ и пятидесятыхъ годахъ XIV вѣка было нѣсколько соборовъ по поводу спора варлаамитовъ съ паламитами [1]).

Іоаннъ Александръ щедро одаряетъ монастыри, освобождаетъ отъ всякихъ повинностей, подтверждаетъ дарованныя прежними государями привилегіи. Сохранились жалованныя грамоты его Зографскому, Орѣховскому и Рыльскому монастырямъ, изъ которыхъ первыя двѣ изданы [2]). Въ первой грамотѣ Александръ даритъ Зографскому монастырю село Хантакъ, выпрошенное имъ для этой цѣли у Іоанна Палеолога. Село это по ходатайству Александра было освобождено императоромъ отъ налоговъ. Въ грамотѣ Орѣховскому монастырю св. Николая царь одаряетъ его новыми землями и подтверждаетъ права на владѣніе старыми, освобождаетъ монастырскія имѣнія отъ налоговъ и повинностей и гражданскаго суда, предоставляя полное внутреннее самоуправленіе. Александръ построилъ подъ Витошемъ Драгалевскій монастырь [3]). Находящійся невдалекѣ отъ Станимака БачковскійГрузинскій монастырь также не былъ забытъ щедротами „благовѣрнаго и христолюбиваго“ царя [4]). Изображеніе царя въ натуральную величину въ Бачковскимъ монастырѣ видѣлъ въ XVI вѣкѣ Лукаричъ [5]). Фрески съ изображеніями Іоанна Александра и Іоанна Шишмана въ монастырѣ св. Троицы въ окрестностяхъ Тырнова свидѣтельствуютъ о благотвореніи этому монастырю [6]).

О покровительствѣ Іоанна Александра Ѳеодосію будетъ сказано ниже.

православныхъ церквей болгарской“ и пр. относитъ Соборъ къ 1356 году (стр. 84, 85—86).

[1]) Подробности о нихъ въ сочиненіи *Ѳ. Успенскаго:* Очерки по исторіи византійской образованности, Одесса, 1892—въ статьѣ: „Философское и богословское движеніе въ XIV вѣкѣ“.

[2]) *Срезневскимъ* въ „Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ“, Спб. 1879, № 81, стр. 24—28, 31—34. О грамотѣ Рыльскому монастырю говоритъ *Григоровичъ* въ своемъ „Путешествіи“, стр. 150. Грамота относится къ 1346 г.

[3]) Объ этомъ упоминаетъ Іоаннъ Шишманъ, въ грамотѣ монастырю. *Šafařík,* Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův v Praze, 1873, стр. 108. Ср. *Jireček,* Cesty po Bulgarsku. V Praze 1888, стр. 12, 46.

[4]) *Jireček,* Cesty, 309.

[5]) Ibid.

[6]) Ibid. 170.

Въ Житіи Θеодосія Каллистъ говоритъ о Александрѣ, какъ царѣ, хранящемъ благочестіе и добродѣтельномъ и исполненномъ болѣе всякаго другого разума, любящимъ истинныхъ монаховъ [1]).

Покровительство монастырямъ и щедрое обдариваніе ихъ простиралось за предѣлы государства. Такимъ покровительствомъ, какъ ниже увидимъ, пользовалась Парорійская обитель, во главѣ которой стоялъ знаменитый Григорій Синаитъ. Быть можетъ, здѣсь не послѣднюю роль играли политическія соображенія. Царь *болгаръ и греков* подобно Душану могъ имѣть намѣреніе расположить къ себѣ греческое духовенство въ лицѣ его наиболѣе видныхъ представителей [2]).

Замѣчательными памятниками покровительства Александра литературѣ служитъ цѣлый рядъ рукописей, связанныхъ съ его именемъ: слѣдованная псалтирь 1337 года [3]), сборники 1345 и 1348 г. [4]), Ватиканскій списокъ Манассной хроники [5]), четвероевангеліе 1356 года [6]). Всѣ эти рукописи писаны по повелѣнію Іоанна Александра и для него. Большинство ихъ отличается роскошнымъ внѣшнимъ видомъ: писаны на хорошо выдѣланномъ пергаменѣ, красивымъ почеркомъ, снабжены иллюстраціями, выполненными весьма искусно, имѣли окованные золотомъ переплеты. Таково въ особенности четвероевангеліе прекраснаго письма съ писанными золотомъ заголовками почти на каждой страницѣ. „Количество сложныхъ и тщательно исполненныхъ рисунковъ—по два иногда по три рисунка на каждой страницѣ—доходитъ, вѣроятно, до тысячи“ [7]). Рисунки указанныхъ рукописей различнаго содержанія: мы находимъ иллюстраціи историче-

---

1) „*Житіе*“ г.

2) Объ этой сторонѣ дѣятельности Душана см. *Флоринскій*, II, 116 сл.

3) Описаніе Псалтири въ *Период. спис*. XXI—XXII, стр. 267—273.

4) Описаніе сборника въ „Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ“, Спб. 1867, № XXXVI, стр. 43—47.

5) Описаніе въ *Период. спис*. (Браил.), II, 56—64; у *Востокова*—Описаніе рукоп. Румянц. Муз., 382—391; въ изслѣдованія *Черткова*: О переводѣ Манассіиной лѣтописи на славянскій языкъ. *Рус. Ист. Сбор*. т. VI, кн. I — II; въ ст. *Гудева*, Българскиятъ ръкописъ въ Ватиканѣ, *Сборн. Болг. Мин. Н. Прос*., т. VI, 311—345.

6) Описаніе въ статьѣ *Успенскаго*: „О нѣкоторыхъ славянскихъ и по славянски писанныхъ рукописяхъ, хранящихся въ Лондонѣ и Оксфордѣ. *Ж. М. Н. П*. 1878, IX, стр. 9—12.

7) *Успенскій* l. c. 9.

скихъ событій, евангельскаго текста, картины царскаго семейства и выдающихся происшествій въ средѣ его (смерть малолѣтняго сына Іоанна Александра) изображенія Христа, Богородицы, евангелиста Матөея, благословляющаго Александра, пророка Давида и Іоанна Александра, надъ нимъ изображеніе ангела, возлагающаго на царя корону, тырновскаго патріарха съ однимъ епископомъ, священниками и діаконами и пр.

По словамъ переводчика хроники Манассія, царь осыпалъ лицъ, занимающихся литературнымъ трудомъ, великими дарами и удостоивалъ ихъ особеннаго расположенія [1]).

По желанію царя были сдѣланы въ это время новые переводы. Такимъ переводомъ, по словамъ писца Симона миниха является четвероевангеліе [2]); по порученію паря была перевена хроника Манассія [3]) и, вѣроятно, другія статьи (напр. отрывки изъ Шестоднева Северіана Гевальскаго). Вообще царь интересовался содержаніемъ изготовляемыхъ для него сборниковъ. Однажды онъ велѣлъ писцу приписать еще нѣсколько статей (въ сборникѣ 1345 года), желая, вѣроятно, чтеніемъ ихъ утѣшить себя нѣсколько въ тяжеломъ семейномъ горѣ [4]). Если по рукописямъ, писаннымъ для Александра, можно судить о его литературныхъ вкусахъ, то окажется, что царь имѣлъ потребность въ осмысленномъ чтеніи книгъ Св. Писанія, интересуясь при этомъ аллегорическими толкованіями изреченій Св. Писанія (богомилы и мистики XIV вѣка сходятся въ этомъ отношеніи). Вопросы о кончинѣ міра, о второмъ пришествіи также слѣдуетъ поставить въ кругъ предметовъ, интересовавшихъ Александра. Занимала его и исторія. Любовь къ цвѣтистости и высокопарности въ выраженіямъ, проглядывающая въ царскихъ грамотахъ, вѣроятно, дѣлала для него особенно привлекательной хронику Манассіи [5]). Житіе Іоанна Милостиваго,

---

[1]) Подробное описаніе рисунковъ въ статьѣ *Гудева:* Български ржкописи въ библиотеката на лорда Zouche, *Сборникъ Болгарскаго Мин. Нар. Просв.* VII, 159—223, VIII, 137—155.

[2]) „*Сборникъ*", т. VII, 164.

[3]) Интересны слова писца о царѣ, изображающія его великимъ книголюбцемъ: Душа тинолюбивая прилежитъ имѣніямъ „тѣже дше црскаа и словолюбиваа, присножаждащи разоума и слова и наказаніа, книгамъ прѣсно прилежиши и наслаждаешиса въ книгахъ". Сборникъ, VI, 358.

[4]) См. мой „Отчетъ о занятіяхъ рукописями". въ библ. Москвы и С.-Петербурга, стр.

[5]) По словамъ переводчика хроники царь пожелалъ имѣть ясно и искусно изложенное повѣствованіе „сказающее древнѣа словеса, которіи

можетъ быть, патрона царя, разсказы изъ Патерика, преимущественно, въ сокращеніи—одинъ изъ нихъ на тему о загробной жизни— вотъ что на ряду съ Манассіей интересуетъ царя. Любознательность Александра, касающаяся явленій природы, космогоніи, нѣкоторыхъ вопросовъ психологіи и физіологіи удовлетворяется соотвѣтственными мѣстами изъ житія Андрея Юродиваго, выборками изъ Шестоднева Северіана Гевальскаго, вопросоотвѣтами Аѳанасія и Анастасія Синаита и нѣкоторыми другими статьями въ такомъ же родѣ. Интересъ къ болгарской исторіи и древностямъ засвидѣтельствованъ замѣтками о исторіи болгаръ на поляхъ хроники Манассіи, помѣщеніемъ въ сборникѣ 1348 года „Написанія о правой вѣрѣ", приписываемаго св. Кириллу, и „Сказанія" Черноризца Храбра. Въ виду ересей, волновавшихъ тогдашнюю греческую и болгарскую церковь, имѣли значеніе статьи, содержащія изложеніе вѣры или церковнаго ученія о вѣрѣ святыхъ отцовъ, краткія свѣдѣнія о вселенскихъ соборахъ. Привлекала вниманіе Александра и беллетристика: въ хронику Манассіи вставлена „Троянская притча". Многочисленныя иллюстраціи рукописей свидѣтельствуютъ о художественныхъ вкусахъ болгарскаго царя.

Іоаннъ Александръ не чуждъ былъ романическихъ движеній души. Плѣненный красотой одной еврейки, онъ заключилъ свою жену въ монастырь и вступилъ въ бракъ съ красавицей, принявшей православіе [1]). Новопросвѣщенная оказалась, по свидѣтельству Каллиста и Синодика, ревностной прозелиткой, обновила многія церкви и построила различные монастыри [2]).

Что касается внутренняго состоянія Болгаріи при Іоаннѣ Александрѣ, то нельзя сказать, чтобы страна наслаждалась полнымъ благополучіемъ. Съ сѣвера Болгарія терпѣла отъ татаръ [3]), съ юга, начиная съ сороковыхъ годовъ, подвергалась набѣгамъ туровъ [4]). Я уже упоминалъ о разбойничьихъ подвигахъ Момчила

обладашѧ испрьва й даже догде достигошѧ й которіи црѣствовашѧ, и даже до колико лѣтъ.

[1]) *Greg.* l. XXXVII, c. XIV; *Житіе Ѳеодосія*, н; *Иречекъ*, 409.

[2]) *Житіе Ѳеодосія* н; „Синодикъ", 73.

[3]) *Флоринскій*, op. c., II, 225; *Archiv*, XIV, 257.

[4]) *Флоринскій*, II, 225. Въ прим. 1 указаны мѣста византійскихъ историковъ, упоминающія объ этихъ набѣгахъ.

Тѣмъ не менѣе жизнь въ Болгаріи тогда пользовалась относительнымъ спокойствіемъ и безопасностью. Недаромъ, по свидѣтельству Григоры, многіе греки переселились изъ Ѳракіи въ Болгарію[1]). Момчилу пришлось бѣжать изъ Болгаріи. Обширное поприще для своей дѣятельности онъ нашелъ за предѣлами родины въ злополучной Македоніи.

Мало того, къ защитѣ болгарскаго государя отъ нападеній разбойниковъ прибѣгаютъ и лица, живущія въ предѣлахъ византійской имперіи. Съ подобнымъ ходатайствомъ обращается къ Александру Григорій Синаитъ, прослышавъ о славномъ болгарскомъ царѣ и о томъ, *что онъ одинъ въ состояніи* дарованной ему отъ Бог мудростью и отвагой прекратить нападенія разбойниковъ[2]). Свѣдѣнія о покровительствѣ, которое оказалъ Александръ инокамъ Пароріи, надѣливъ ихъ богатыми пожалованіями и построивъ башню и службы, дополняются житіемъ Ромила. Александръ запретилъ разбойникамъ тревожить иноковъ подъ страхомъ смертной казни[3]).

О благосостояніи страны свидѣтельствуютъ финансы государства. Александръ прибѣгаетъ къ подкупамъ, Кантакузинъ предлагаетъ ему *ассигновать деньги* на византійскій флотъ, Александръ откупается отъ Іоанна Палеолога. До извѣстной степени на хорошее состояніе финансовъ могутъ указывать многочисленные разряды сборщиковъ податей и пошлинъ въ эпоху Шишмановичей. О развитіи внѣшней торговли свидѣтельствуетъ договоръ Александра съ Венеціей въ 1352 году. Венеціанцы въ это время имѣли своего консула въ Варнѣ[4]).

Любопытныя свѣдѣнія о густотѣ населенія въ Загорьи сообщаетъ житіе Ромила: „ѡ҆бщи на́шего спсеніа врагь... зависть въсѣ҆ въ срдца бли́зъ жи́вѫщіимь и҆но́окѡ҃ на прпⷣбнаго. *ниже бѡ҆* нимъ *ть загѡ́ріе далныe пустыне.* ѥ҆ко́же *парорінскаа поустынѧ. тыи́же* и҆де́же а҆́ще *въселитсе* и҆но́кь *тамо* и҆ни́ и҆но́оци *ѡ҆брѣтаютсе* и҆ли́ *сел̑а* и҆ми-

---

[1]) *Greg.* l. XXVI c. XXVII (*Migne*, 149, col. 101).

[2]) *Записки ист.-ф. фак. Имп. Спб. Ун.*, XXV, 40.

[3]) Благодаря любезности секретаря Общества Любителей Древней Письменности г. Майкова я могъ воспользоваться корректурными листами этого житія, приготовленнаго къ изданію г. Сырку.

[4]) *Ж. М. Н. П.* 1878, IV, 80.

скаа. ѩко растоꙗ́ніемь малымь приближающимъ". Въ 1365 году въ удѣлѣ Срацимира считалось 600000 жителей![1])

Послѣ всего сказаннаго, я думаю, не покажется очень фантастичнымъ предположеніе, что въ эсхатологическихъ сказаніяхъ Меѳодія Патарскаго и Андрея Юродиваго, въ пророчествѣ о царѣ[2]), которому предназначено установить миръ и счастье на землѣ, болгарское общество первой половины XIV вѣка могло видѣть намеки на современныя событія. Въ спискѣ пророчества Андрея сборника 1345 года царь этотъ названъ Іоанномъ[3]). Любопытно, что въ печатномъ греческомъ текстѣ нѣтъ названія царя. Не имѣлъ ли въ виду переписчикъ или переводчикъ Іоанна Александра? Пусть онъ нашелъ это въ неизвѣстномъ намъ греческомъ текстѣ или вставилъ подъ вліяніемъ безсознательнаго воспоминанія о пресвитерѣ Іоаннѣ, все-таки нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ Іоаннѣ Александрѣ могли видѣть царя, который долженъ былъ смирить сыновъ Агари, установить глубокій миръ, укротить франковъ, уничтожить подати, воздвигнуть храмы и обновить сокрушенные жертвенники, исправить людскіе нравы. Тогда бояре обогатѣютъ, а нищіе будутъ, какъ бояре. Онъ изгонитъ іудеевъ, не найдется же въ столицѣ измаильтянина и не будетъ тамъ свиряющихъ и гудящихъ или другія мерзкія дѣла творящихъ.

Приближающаяся гроза турецкаго владычества, разумѣется, должна была производить сильное впечатлѣніе на умы современниковъ. Ихъ могли отождествлять, какъ раньше татаръ, съ нечистыми народами, Гогой и Магогой, заключенными въ горахъ Александромъ Македонскимъ,—народами, которые должны были выйти передъ кончиной міра[4]). Ожиданіе кончины міра и пришествія антихриста вообще было распространено въ Европѣ XIV вѣка[5]). Въ Византіи это

---

[1]) *Иречекъ*, 425.

[2]) Списки обоихъ пророчествъ въ Сборникѣ 1345 г. Слово Меѳодія Патарскаго издано *Тихонравовымъ* во 2-мъ томѣ Памятниковъ отреченной литературы.

[3]) „Сборникъ", л. 27.

[4]) *А. Веселовскій*, Опыты по исторіи развитія христіанской легенды, *Ж. М. Н. П.* 1875, IV, стр. 293, 319; 329—330.

[5]) *Döllinger*, Der Weissagungsglaube und das Prophetethum in der christlichen Zeit—Historisches Taschenbuch hsg. v. Riehl. Leipzig, 1871, 312, 335—336; *Фойгтъ*, Возрожденіе классической древности, пер. Рассадина, т. I, М. 1884, 81.

ожиданіе связывалось съ паденіемъ Царьграда[1]. Пророчество о греческомъ царѣ, который устроитъ общее благополучіе и миръ, всеобщую радость и веселіе, встрѣчается и въ „Словѣ Меѳодія Патарскаго о царствіи языкѣ послѣднихъ временъ“. При этомъ царѣ и явятся нечистые народы, противъ которыхъ никто не можетъ устоять. Спустя 7 лѣтъ Богъ пошлетъ архистратига, который перебьетъ ихъ всѣхъ[2]. Замѣтимъ, что за годъ до написанія сборника, въ которомъ были помѣщены помянутыя сказанія, совершилось самое блестящее дѣло царствованія Александра—пріобрѣтеніе значительной области безъ пролитія крови. Царь долженъ быть „отъ нищеты“. Этого нельзя было сказать объ Александрѣ. Однако, онъ не происходилъ изъ царствующаго рода. Пророчества далѣе говорили о *греческомъ* царѣ. Но съ одной стороны переводчикъ не могъ слишкомъ уклоняться отъ подлинника, съ другой вѣдь Іоаннъ Александръ не только былъ царь *всѣмъ болгарамъ и грекамъ*, завѣтной мечтой котораго, какъ и предшественниковъ, было занять престолъ византійской имперіи, но онъ по матери былъ изъ рода Комниновъ[3]. Быть можетъ, и выборъ для перевода хроники Манассіи отчасти былъ обусловленъ прославленіемъ Манассіей династіи Комниновъ[4]). Да и въ пору упоенія успѣхами внѣшней политики Болгаріи никому не было дѣла до неточностей въ пророчествахъ. Укажу еще на сопоставленіе Іоанна *Александра* съ *древнимъ* Александромъ въ извѣстной уже намъ записи 1337 года[5]). Въ позднѣйшемъ пересказѣ Александріи, представленномъ въ проповѣди одного болгарскаго священника, македоняне отождествляются съ болгарами, и Александръ Македонскій называется „нашимъ“[6]). XIII—XV столѣтія являются для южныхъ славянъ временемъ развитія генеалогій. Александръ Македонскій заключалъ нечистые народы![7])

---

[1]) *Döllinger*, 284.

[2]) *Тихонравовъ*, Памятники отреченной русской литературы, II, 223—224.

[3]) *Николаевичь*, Србски Комнени, Гласник, XI, 297—300; вообще о бдинскихъ Шишмановичахъ; ib., XII, 454—462; ср. *Флоринскій*, II, 212.

[4]) См. Comp. chronicam, ст. 6722—6780.

[5]) *Пер. Сп.* XXI—XXII, 274.

[6]) *Веселовскій*, Изъ исторіи романа и повѣсти. „*Сборникъ Отд. Рус. Яз. и Сл.*“, т. 40, 367—368.

Конечно, это только предположенія. За отсутствіемъ болѣе подробныхъ свѣдѣній о разсматриваемой эпохѣ дальше предположеній нельзя идти.

Если подобныя иллюзіи существовали, то скоро должна была ихъ разрушить неприглядная дѣйствительность. Приблизительно съ 1346 года набѣги турокъ учащаются и принимаютъ все болѣе и болѣе опустошительный характеръ. Александръ, въ своемъ безсиліи противустать этимъ набѣгамъ, изливаетъ жалобы на Кантакузина, обвиняя его въ попустительствѣ туркамъ или даже въ прямомъ наущеніи. Трудно сказать, насколько эти обвиненія были основательны. Во всякомъ случаѣ есть доля истины въ утвержденіи Кантакузина, что турки стали грабить Болгарію потому, что во Θракіи уже нечего было грабить [1]). Возрастали и внутреннія нестроенія въ государствѣ. Прежде всего въ немъ не было надлежащаго единства. Юго-западная Болгарія представляла полунезависимое владѣніе Добротича, который, какъ, впослѣдствіи, сынъ его Иванко, вступалъ даже въ договоры съ сосѣдними государствами. Александръ самъ способствовалъ распаденію государства, предоставивъ Бдинъ младшему сыну Срацимиру [2]). Усилились разбои. Небезопасно уже было отъ турокъ „царево хранилище" Килифарево, находившееся вблизи столицы. Покровительствуемый и чтимый царемъ, Θеодосій долженъ былъ оставить Килифарево и поселиться ближе къ Тырнову [3]). Въ заключительной части Синодика, составленной, по всѣмъ вѣроятіямъ, при Іоаннѣ Шишманѣ, мы находимъ анаθематствованіе разбойниковъ и грабителей и ихъ пособниковъ и укрывателей [4]).

Рѣзко измѣняется и настроеніе умовъ въ Болгаріи. Когда въ 1351 году приходили отъ Кантакузина послы съ извѣстнымъ уже намъ предложеніемъ, то, по словамъ Кантакузина, (которымъ въ данномъ случаѣ нѣтъ основанія не довѣрять), тырновскіе жители единогласно восклицали, что слѣдуетъ все сдѣлать по желанію Кан-

---

[1]) *Cantac.* II, 595.

[2]) *Иречекъ*, 400—401, 420, 424, 418—419, 437—438, 533. Добротичъ отдѣлился даже отъ Тырновской церкви и присоединился къ Константинопольскому патріархату, ib. 437—438.

[3]) „Житіе", д, б.

[4]) Синодикъ, 69.

такузина и всячески поддерживать съ нимъ мирныя отношенія. Въ противномъ случаѣ Александръ будетъ побѣжденъ, и они погибнутъ отъ турокъ. Народъ просилъ царя послушаться этого совѣта. Конечно, народъ не былъ посвященъ въ тайны политики и могъ въ простотѣ сердца вѣрить искренности предложенія византійскаго дипломата. У болгарскаго лѣтописца начала XV вѣка фактъ является въ эпическомъ освѣщеніи. Сынъ Орхана Мурадъ ополчился противъ Болгаріи и требовалъ переправы у грековъ. Но ему препятствовало переправиться множество кораблей и галеръ, которые содержалъ Кантакузинъ для охраны переправы у Каллиполя. Замѣтивъ, что не можетъ содержать матросовъ за недостаткомъ хлѣба и свинины и вслѣдствіе истощенія казны, Кантакузинъ отправилъ пословъ къ Александру съ просьбой помочь ему въ содержаніи матросовъ для охраны переправы. Въ отвѣтъ на это болгары стали смѣяться и издѣваться надъ греками и отпустили пословъ ни съ чѣмъ, осыпавъ матерними ругательствами. Опечалился Кантакузинъ и отправилъ посольство къ Урошу, деспоту Углешѣ и кралю Вукашину (въ 1351-мъ то году!) съ подобной же просьбой. Но и тѣ поступили также (замѣчательно здѣсь чисто эпическое повтореніе подробностей отказа). Услышавъ это, Кантакузинъ сильно опечалился и не зналъ, что дѣлать. Послалъ опять онъ къ царямъ болгарскимъ и господамъ сербскимъ и велѣлъ сказать: „не хотѣли помочь намъ; смотрите, чтобы вамъ не каяться". „Они же не въмѣниша сіа ничтоже, нѫ рѣше ꙗко егда пріидѫть на нась тѫрци, мы хощемь бранити сѧ оть нихь". Тогда Кантакузинъ заключилъ клятвенный договоръ съ турками, скрѣпленный записями, которыя хранятся и до сихъ поръ, что турки не будутъ вредить ни Ѳракіи, ни Македоніи, и предоставилъ туркамъ переправу [1]).

Глубокая внутренняя правда заключается въ этомъ ясно отражающемъ слѣды народной поэзіи разсказѣ. Именно постоянная рознь владѣтелей Балканскаго полуострова была главной причиной господства полумѣсяца надъ южно-славянскимъ и греческимъ міромъ.

Тревогой проникнуты заключительныя слова записи четыроевангелія 1356 г.: „ихже (святыхъ) молитвами побѣдѫ да пріиметъ отъ бӑ, на врагы ратующихъ того" [2]).

---

[1]) *Archiv f. sl. Phil.* Bd. XIII, 526—527.

[2]) *Ж. М. Н. П.* 1878, IX, 12.

Уже при Іоаннѣ Александрѣ турки овладѣли болгарскими городами, расположенными на югъ отъ Балкана. По свидѣтельству Димитрія Кидона, относящемуся къ 1366 году, эти успѣхи турокъ, произвели сильное впечатлѣніе на болгаръ, которые принялись укрѣплять такъ Тырновъ, какъ будто готовились къ осадѣ [1]).

По словамъ помянутой болгарской лѣтописи начала XV вѣка, Румынской хроники, а также народныхъ пѣсенъ болгары имѣли большое сраженіе съ турками при Софіи. Болгарскій лѣтописецъ утверждаетъ, что болгары сражались подъ предводительствомъ Асѣня. Асѣнь былъ убитъ. Тогда они собрались вокругъ Михаила (умершаго еще въ 1355 году). Михаилъ также палъ въ битвѣ. Турки плѣнили множество народа и отвели его въ Калиполь. Историческаго въ этомъ разсказѣ, также отражающемъ вліяніе народной поэзіи, только битва при Софіи, въ которой палъ одинъ изъ сыновей Іоанна Александра [2]).

2.

Болгарія при преемникахъ Іоанна Александра: подчиненіе Болгаріи туркамъ и окончательное завоеваніе послѣдними Болгаріи; царство Срацимира; нѣкоторыя черты внутренней жизни Болгаріи; при Іоаннѣ Шишманѣ и Срацимирѣ: торговля, покровительство монастырямъ, усиленіе разбоевъ. Положеніе простого народа въ эпоху послѣднихъ Шишмановичей; вліяніе Византіи на государственный строй Болгаріи этого времени.

Въ 1365—1366 г. умеръ Іоаннъ Александръ [3]). Ему наслѣдовалъ старшій сынъ его Іоаннъ Шишманъ.

Если вѣрить дубровницкимъ историкамъ, то на первыхъ же порахъ Шишману пришлось бороться со старымъ претендентомъ на престолъ сыномъ Анны—Шишманомъ [4]). Мирныя отношенія къ Византіи также разстроились. Въ 1366 году Іоаннъ отказалъ въ пропускѣ черезъ свои владѣнія Палеологу, который возвращался домой послѣ долгихъ странствованій по Европѣ съ цѣлью испросить пособіе про-

---

[1]) *Migne* t. 154, col, 973—976. Ср. *Иречекъ*, „Archiv". Bd. XIV, 260

[2]) *Archiv*. Bd. XIII, 527; Bd. XIV, 262; Исторія Болгаръ *Иречка*, 422.

[3]) Ср. соображенія Иречка о годѣ смерти Александра въ *Archiv*. Bd. XIV, 265—266.

[4]) *Ж. М. Н. П.* 1878, IV 74—75, 78; ср. *Иречекъ*, Cesty, 214 пр. 13.

тивъ турокъ. Послѣдовала извѣстная экспедиція графа Амадея Савойскаго, въ результатѣ которой Византія пріобрѣла отъ Болгаріи города Месемврію, Созополь и Анхіалъ [1]).

На первыхъ же порахъ Шишману пришлось отдать въ замужество Мураду свою сестру по отцу Десиславу-Марію [2]). Значеніе этого брака ясно представлено въ заключающемъ Синодикъ помянникѣ, въ которомъ возглашается вѣчная память Кераѳамари, дочери великаго царя Іоанна Александра, отданной за Мурада ради болгарскаго народа. „Она же тамо шедши и вѣрж православнжя съхранши и родь свои свобожши" [3]). Не забыта она и народными пѣснями!

Между тѣмъ, турки, не обращая вниманія на договоры, распространяли свои владѣнія на счетъ греческихъ и болгарскихъ. Къ 1370 году уже вся Ѳракія перешла подъ власть турокъ [4]). Къ тому же времени относится завоеваніе Филиппополя. Послѣ несчастной для сербовъ битвы на Марицѣ въ 1371 году подобная участь постигла Македонію [5]). Владѣтели верхней Македоніи должны были стать турецкими вассалами [6]).

Въ точности неизвѣстно, что происходило тогда въ Болгаріи. Повидимому, турки оставили ее пока въ покоѣ. Къ этому времени относится начало дѣятельности Евфимія на поприщѣ литературы и исправленія богослужебныхъ книгъ, которая была бы немыслима при

---

[1]) *Hopf* Griechenlaund im Mittelalter — Ersch und Gruber's Encyklopädie Sek. I. Bd. 86, 7—8. *Archiv* XIV, 263.

[2]) *Иречекъ*, 428. Изъ словъ Халкокондилы, позднѣйшаго византійскаго лѣтописца, упоминающаго о бракѣ, можно бы заключить, что Шишманъ вступилъ въ вассальныя отношенія къ Мураду, что и принимаетъ Иречекъ. Но Макушевъ, кажется, съ большимъ основаніемъ относитъ начало вассальныхъ отношеній къ султану къ 1375 г. По словамъ Халкокондилы, Шишманъ „σπονδὰς ἐποιήσατο καὶ συμμαχίαν ὥστε τὸν αὐτὸν ἐχθρόν τε καὶ φίλον νομίζειν, καὶ ἐπιγαμίαν ποιησάμενος θυγατέρα (на дѣлѣ сестра) αὐτοῦ κτλ. *Laonici Chalcocondylae Atheniensis* Historiae libri decem ed. Bonn. 1843, 37.

[3]) Синодикъ, 73. О смѣшеніи въ Синодикѣ Десиславы съ Кераѳамарью и о мужѣ послѣдней Константинѣ деспотѣ см. *Успенскій*, „Описаніе", *Ж. М. Н. П.* 1878, IX, 17—20; *Гротъ*, Славянскія рукописи Британскаго музея, — *Русскій Филологич. Вѣстникъ*, 1887, I, стр. 8 сл.

[4]) *Иречекъ*, 429.

[5]) „Cesty", 98; ср. *Новаковичъ*, op. c., 125.

[6]) Исторія Болгаръ, 430—431; *Новаковичъ*, op. c., 168—186.

постоянныхъ турецкихъ нашествіяхъ. Къ сожалѣнію болгарскіе владѣтели не живутъ мирно. Между Срацимиромъ и Іоанномъ Шишманомъ происходили междоусобныя войны, во время которыхъ Срацимиръ на нѣкоторое время отнялъ у Шишмана Софію[1]). Болгары принимали также дѣятельное участіе въ борьбѣ Іоанна Палеолога съ сыномъ Андроникомъ въ 1376 году, а флотъ Добротича въ 1374 году появился передъ Трапезунтомъ съ тѣмъ, чтобы вытѣснить законнаго наслѣдника престола Андроника Комнина и возвести на престолъ трапезунтскій Михаила, сына Палеолога и зятя Добротича[2]).

Въ 1375 году Іоаннъ Шишманъ сталъ вассаломъ турецкаго султана[3]). Въ 1381 году были завоеваны турками Прилѣпъ и Монастырь, въ 1382 г. была взята послѣ двухлѣтней осады военной хитростью Софія[4]).

Полной неудачей окончилась попытка Шишмана освободиться отъ вассальныхъ отношеній къ туркамъ, съ какой цѣлью онъ заключилъ союзъ съ Лазаремъ. Въ 1388 году турки взяли цѣлый рядъ городовъ, въ числѣ ихъ Тырновъ, и Шишману пришлось просить мира[5]).

Отчаяніемъ дышатъ строки лѣтописца о непреодолимомъ движеніи турокъ и слабости христіанъ[6]).

Сильное впечатлѣніе должна была произвесть на современниковъ роковая битва на Косовомъ Полѣ. Лѣтописецъ по этому поводу приводитъ слова псалма: „Боже, пріидошѧ ѧзыци въ достоаніе твое“ и пр. Тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ говоритъ онъ о подвигѣ Милоша, который „нечьстиваго Амората древле пронаги и въсѣ вънатрьнѣа его копіемь изврьже въсескврьнѫѧ его доушѫ“[7]).

Болгарія гибла со славой. Недаромъ въ народныхъ пѣсняхъ прославляются царь Асѣнь и Шишманъ, какъ ревностные борцы за христіанскую вѣру съ турками.

---

1) *Иречекъ*, 432; *Новаковичъ*, op. c., 186—193.
Иречекъ, Исторія Болгаръ, 441; *Его-же*, Българскиӣ царъ Срацимиръ Видинскиӣ. *Периодическо Списание Срѣдецъ*, I, 38.

2) *Phrantzes*, ed Bonn., 54; *Hopf*, 86, 27; ср. *Иречекъ*, 437—438.

3) *Ж. М. Н. П.* 1878, IV, 90—92.

4) Ibid., 89.

5) Исторія Болгаръ, 443—445.

6) *Archiv f. sl. Phil.*, XIII, 529.

7) Ibid.

Софійское поле является въ этихъ пѣсняхъ болгарскимъ Косовымъ полемъ. Въ одной изъ пѣсенъ изображается походъ Шишмана на роковое поле, и призывается Божія помощь царю въ его борьбѣ за Христово имя, за христіанскую вѣру. Въ другой пѣснѣ разсказывается, какъ молодой воевода Гедіянъ собрался вѣнчаться, но получилъ приказаніе отъ царя немедленно идти къ нему на помощь на Софійское поле. Осѣдлала ему коня невѣста Доряна.

„Таман дури ногу у зенгія;
Докле нога да преферли,
Прекомъ пречи презъ гора зелена.
И гора то укори,
И земато ископа,
Докле дойде на Софійско поле".

Онъ спѣшилъ такъ, чтобы прибыть прежде, чѣмъ войско болгарское было бы разбито. Опоздалъ на битву Янъ Шишмановичъ (Іоаннъ, Срацимиръ). Просилъ у него помощи Іоаннъ Шишманъ, но Енница королева гречанка, которой не было дѣла ни до болгаръ, ни до своего мужа, не пустила его. Приходитъ вѣсть, что Шишмана преслѣдуютъ и вотъ-вотъ настигнутъ, ухватятъ и Михаила Василича (царевича?). Опять не пустила Енница. Снова вѣсть приходитъ къ Яну, что посадили уже въ заключеніе Михаила и вотъ вотъ погубятъ Шишмана. Не пускала и теперь Енница. Янъ Шишмановичъ пошелъ противъ ея воли. Но было уже поздно. Онъ освободилъ Михаила изъ заключенія и сталъ просить у него прощенія. „Не проштавам и не давам волъа къде бе ти понапред да доідеш, сега вече мина штиру време, турска воіска вреде попалнила" отвѣчаетъ Михаилъ. Тѣмъ не менѣе Янъ храбро бросается на турокъ, которымъ удается одолѣть его только хитростью. Въ этой пѣснѣ слышится неясный отголосокъ антагонизма между сыновьями Іоанна Александра, которому, быть можетъ, способствовала и супруга Срацимира, католичка, племянникъ которой Іоаннъ Данъ, валашскій воевода, погибъ въ войнѣ съ Шишманомъ[1]). Другія пѣсни и преданія о Шишманѣ

---

[1]) *Миладиновы*, Бѫлгарски народни пѣсни, изд. 2, Софія 1891, стр. 78; *Качановскій*, Сборникъ западно-болгарскихъ пѣсенъ, Спб. 1882, 218—221; *Сборникъ Болгар. Мин. Народ. Просвѣщ.*, т. I Отд. Народни умотворения, 51—52; ср. *Иречекъ*, Исторія Болгаръ, 455.

и, въ особенности, о царѣ Ясенѣ (Іоаннѣ Асѣнѣ сынѣ Іоанна Александра) имѣютъ сказочный характеръ[1].

Въ Помянникѣ мы находимъ цѣлый рядъ именъ болгарскихъ героевъ, погибшихъ въ борьбѣ съ турками, „Сѣмироу. іѡнчю. добромироу. ивапышоу. и вьси єлици съ ними мѫжьствовавше на безбожныѧ тоурки. и кръвь своѧ проліашѧ по православнѣи вѣрѣ хрістіанстѣи. вѣчнаа и[мъ] памать)[2].

Въ 1393 году палъ Тырновъ[3]). По лѣтописи Шишманъ умеръ насильственной смертью въ плѣну 3 іюня 1395 года[4]).

Яркими красками изображаетъ бѣдствія, постигшія Тырновъ, современникъ Бдинскій митрополитъ Іоасафъ. Тогда архіереи были предаваемы на муки и оклеветаніе, свѣтило свѣтиламъ Евѳимій заточенъ. Стопы нечестивыхъ были въ святая святыхъ, и несчастные жители не имѣли мѣста, гдѣ могли бы помолиться Богу, не имѣли, кто бы могъ ихъ утѣшить въ лютой ярости и гнѣвѣ побѣдителей. Многіе перешли въ магометанскую религію: одни изъ страха, другіе вслѣдствіе улещиваній, иные изъ корыстолюбія, нѣкоторые по простотѣ нрава прельстившись[5]).

Немногимъ дольше существовало царство Срацимира. Какъ я уже имѣлъ случай упомянуть, Бдинъ былъ выдѣленъ Срацимиру еще при жизни отца. Въ 1365 году Бдинъ былъ завоеванъ угорскимъ королемъ Людовикомъ Анжуйскимъ. Срацимиръ вмѣстѣ съ супругой, дочерью валашскаго воеводы Александра, въ продолженіе четырехъ лѣтъ содержался въ почетномъ плѣну въ замкѣ Гумникѣ въ Хорватіи. А въ Бдинъ былъ назначенъ воевода седмиградскій Діонисій. Были приняты всѣ мѣры къ обращенію въ католичество народонаселенія. Путемъ насилія 200000 душъ было, дѣйствительно, обращено въ католичество[6]). Въ 1369 году Шишманъ въ союзѣ въ валашскимъ воеводой Владиславомъ прогналъ мадьяръ. Срацимиръ снова утвердился въ

---

[1]) *Миладиновы*, 78 прим.; *Качановскій*, 214—217, 221—222, 234—236; *Сборникъ* Болг. Мин. Н. П. V, 177—186: II, 81—82; ср. Cesty, 48—49; Archiv, XIV, 262—263.

[2]) Синодикъ, 78—79.

[3]) *Иречекъ*, Исторія Болгаръ, 450; *Archiv*, XIV, 270—271.

[4]) *Archiv*, XIII, 530; ср. *Иречекъ*, Исторія Болгаръ, 454.

[5]) *Период. Спис. въ Срѣдецъ*, I, 43—44.

[6]) *Иречекъ*, Исторія Болгаръ, 424—425.

Бдинѣ[1]). Я уже упоминалъ о враждебныхъ отношеніяхъ между Срацимиромъ и Шишманомъ. Яблокомъ раздора была, повидимому, Софія, которая нѣсколько лѣтъ находилась въ обладаніи Срацимира. Въ инструкціи дубровчанъ посольству къ боснійскому воеводу Сандалу въ 1429 г. находится любопытное указаніе, что турки ссорили балканскихъ государей, въ томъ числѣ и болгарскихъ, между собой[2]). Срацимиръ отдѣлился церковно отъ Болгаріи и присоединилъ Бдинскую церковь къ Константинопольской[3]). На второй годъ послѣ взятія Тырнова Срацимиръ отправилъ посольство съ сыномъ и митрополитомъ во главѣ въ Тырново „нѣкыихъ ради царьскыихъ вещей ноуждныхъ и великыихъ". Посланники, между прочимъ, выпросили у турецкаго воеводы мощи Филоѳеи, которыя съ подобающимъ торжествомъ были перенесены въ Бдинъ. Въ Бдинъ же были перенесены мощи св. Петки и Ѳеофаніи царицы[4]). Вскорѣ прійдетъ время, когда Сербія дастъ прибѣжище мощамъ болгарскихъ святыхъ!

1395 годъ прошелъ мирно для Бдина, если не считать взятія уграми Малаго Никополя[5]).

Въ 1396 году угорскій король Сигизмундъ предпринялъ походъ противъ турокъ съ большимъ войскомъ, состоящимъ изъ мадьяръ, французовъ, нѣмцевъ и рыцарей отъ другихъ христіанскихъ народовъ. Прежде всего онъ обратился противъ Срацимира, какъ турецкаго вассала, и подступилъ къ Бдину. Срацимиръ сначала колебался, присоединиться ли ему къ Сигизмунду или остаться вѣрнымъ султану. Но когда Сигизмундъ приготовился къ приступу, Срацимиръ передалъ королю городъ и всю страну, равно какъ и турокъ, бывшихъ въ городѣ. Не обошлось безъ грабежей при вступленіи Сигизмунда въ Бдинъ. Недаромъ дубровницкіе купцы, находившіеся тогда съ товарами въ городѣ, прибѣгли подъ защиту короля[6])! Войско двинулось внизъ по Дунаю, частью сухимъ путемъ, частью кораблями[7]).

---

[1]) Ibid., 428.

[2]) *Пер. Сп.*, I, 38—39.

[3]) *Acta Patriarch. Const.*, II, 28—30 (№ CCCXLV); 161—164 (№ CCCCXXXIV); ср. *Иречекъ*, 441.

[4]) *Период. Спис.*, I, 44—45.

[5]) *Периодическо Списание*, I, 45.

[6]) Ibid., 45—47.

[7]) *Archiv. f. slav. Phil.*, Bd. XIII, S. 530; *Период. Спис.*, I, 47; ср. *Archiv*, XIV, 273.

28 сентября произошла рѣшительная битва съ турками, въ которой христіане были разбиты на голову, и большая часть ихъ нашла смерть или на полѣ сраженія, или въ волнахъ Дуная [1]). Этимъ пораженіемъ была рѣшена участь Бдина. Государство Срацимира въ томъ же году вошло въ составъ Турціи, а царь взятъ въ плѣнъ и отведенъ въ Бруссу, гдѣ и окончилъ свою жизнь [2]).

Укажу нѣкоторыя черты внутренняго состоянія Болгаріи при сыновьяхъ Александра.

Немногія извѣстія свидѣтельствуютъ о довольно оживленныхъ торговыхъ сношеніяхъ съ дубровчанами, генуэзцами. Вѣроятно, продолжались торговыя сношенія съ Венеціей. Въ 1376 году упоминается купецъ Дубровчанинъ въ Софіи [3]); во время взятія Бдина уграми въ 1365 г. тамъ была значительная колонія дубровницкихъ купцовъ [4]). Я уже говорилъ о обращеніи подъ защиту Сигизмунда проживавшихъ въ Бдинѣ дубровницкихъ купцовъ въ 1396 году [5]). Въ 1390 году дубровницкій синьоръ Никола Гучетичъ отправилъ 4 груза масла Срацимиру [6]).

Недавно найдена грамота Іоанна Срацимира, которою разрѣшалась гражданамъ Кронштата (въ Седмиградіи) вольная торговля въ Бдинѣ [7]).

Къ 1387 году относится договоръ наслѣдника Добротича Иванка съ генуэзцами [8]).

Подобно отцу Іоаннъ Шишманъ заботится о благосостояніи церквей и монастырей. Въ грамотѣ Рыльскому монастырю онъ под-

---

[1]) Вотъ въ какихъ краскахъ изображаетъ сраженіе лѣтописецъ· „бысть съраженїе велїе и кръвопролитїе и паденїе множьство властемь и воемь, ꙗко потъмнѣти въздꙋхꙋ небесномꙋ оть множьства стрѣль и копїи, подобно плѣвамь оть вѣтрь възвишаемомь, и бысть тѧтень земли и поечати ꙗко шꙋмꙋ великꙋ оть множства копїи и щитевїи и конемь и людемь паденїе“... Костей было оставлено такое множество, что нельзя было человѣку пройти отъ костей. *Archiv*, Bd. XIII, 531; ср. *Период. Спис.*, I, 48; *Archiv*, Bd. XIV, S. 271, 273.

[2]) *Archiv*, XIII, 531; ср. *Период. Спис.*, I, 48—52; *Archiv*, XIV, 274.

[3]) *Период. Спис.*, I, 41.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid., 47.

[6]) Ibid., 41.

[7]) Напечатана въ *Archiv*'ѣ. Bd. XVII.

[8]) Исторія Болгаръ, 438.

тверждаетъ право монастыря на прежнія владѣнія и даритъ новыя, освобождая ихъ отъ налоговъ и повинностей и предоставляя монастырскимъ людямъ право свободной и безпошлинной торговли по всему царству [1]). Въ грамотѣ основанному Іоанномъ Александромъ Витошскому монастырю Шишманъ освобождаетъ монастырь отъ подсудности гражданскому и церковному суду и отъ всякихъ налоговъ и повинностей [2]).

О интересѣ царя къ литературѣ будетъ упомянуто въ главѣ о литературѣ. Разбои не только усиливаются, но, повидимому, получаютъ правильную организацію. Въ одной статьѣ Синодика провозглашается анаѳема всѣмъ посылающимъ на грабежъ или знающимъ о немъ и покрывающимъ грабителей. (Синодикъ, 69).

Положеніе народа въ царствованіе Іоанна Александра и его преемниковъ, врядъ ли можно назвать удовлетворительнымъ. Были ли въ это время свободные крестьяне или нѣтъ, мы не знаемъ. Кажется, принципъ крѣпостного права распространился помимо крестьянъ и на другія низшія сословія. По крайней мѣрѣ на ряду съ париками и отроками упоминаются въ одной грамотѣ ремесленники-технитаре [3]). Отъ крѣпостного состоянія не освобождалъ и санъ священника. Іоаннъ Шишманъ подарилъ Рыльскому монастырю попа Тодора съ дѣтьми и родомъ [4]). Подобно византійскимъ болгарскіе крестьяне были обременены налогами и повинностями. Помимо поголовной подати (вѣроятно, это нужно разумѣть подъ выраженіемъ *дань*), мы находимъ указаніе на слѣдующіе налоги: комадъ—подать, взимаемая, повидимому, съ жилья и усадебной земли [5]), десятина, которая взималась со свиней, овецъ, пчелъ, вина, вареной пищи, пастбищъ (ср. назв. сѣнари) [6]). Къ повинностямъ принадлежала царева работа, градозиданіе—постройка крѣпостей и доставленіе нужнаго матеріала [7]), ямская повинность (подвода)—въ грамотахъ воспрещается *енгаренсати* монастырскій рабочій скотъ [8]). Кро-

---

1) *Срезневскій*, Свѣдѣнія и замѣтки, Спб., 1879, стр. 35—39.

2) *Šafařik*, Památky, 108—109.

3) *Срезневскій*, Свѣд. и Зам. Спб. 1879, 32.

4) Ibid., 37.

5) *Васильевскій*, Матеріалы для внутренней исторіи Византійскаго государства. *Ж. М. Н. П.* 1880, авг., 369.

6) Ibid., 378.

7) Ibid., 373.

8) Ibid., 376.

[illegible] содержаніе и отводъ по- [illegible] (хигать) [1], [illegible] (крагуяри) [2]. [illegible] или ад- [illegible] къ тому же, [illegible] свидѣтель- [illegible] монастырю [illegible] въ села и въ [illegible] хлѣба взяти [illegible] въ [illegible] въ од- [illegible] время- [illegible] [4]. [illegible] и [illegible] [5]. Такая же [illegible]. Неуди- [illegible] рабов!

[illegible] — [illegible] [6].

[illegible] было [illegible] пре- [illegible] и вручение [illegible]

[illegible] число [illegible] себѣ- [illegible] дѣйст- [illegible] рѣки [illegible]

[illegible] въ [illegible]. X. [illegible]

[illegible] Іоанна Але- [illegible] и Шафарика (Ра- [illegible]

противъ Тырнова. Стеченіе народа, пустынность мѣста, по словамъ Цамблака, благопріятствовали нравственной распущенности, почему Евѳимій отмѣнилъ празднество [1].

Въ эпоху послѣднихъ Шишмановичей развивается идея о самодержавной царской власти, вообще проходящая черезъ всю исторію тырновскихъ царей, идеаломъ которой представлялась византійская государственная власть. Царская власть разсматривается, какъ божественное учрежденіе, съ чѣмъ соединяется представленіе о ея исконной наслѣдственности. Символомъ сказанной идеи являются многія иллюстраціи въ помянутыхъ выше рукописяхъ, на которыхъ изображается ангелъ возлагающимъ корону на болгарскаго царя [2]) На это указываетъ самъ Александръ въ грамотѣ 1342 года, говоря: „Ѿнели же пакы *благоизволилъ есть гъ бъ* мй Іс. Хс. милостиѫ и ходатайствомъ прѣчистыѫ его мтере *и посади мѧ на прѣстолъ* Блъгарскаго цртва *еже есть дѣдни и прѣдни цртва ми*“ и пр. [3]). Послѣднія слова повторяются въ концѣ грамоты [4]). Іоаннъ Шишманъ говоритъ: тѣм же и цртво ми *помазаніемъ* ѿ ба и аггловѡ прѣданіемъ“ [5]). Свое пожалованіе онъ дѣлаетъ ради обновленія, поминанія и задушія святопочившихъ (ср. въ Бозѣ почившихъ) первопрестольныхъ царей стола Болгарскаго, прадѣдовъ, дѣдовъ и родителей его [6]). Въ записи 1337 года Іоаннъ Александръ именуется Богомъ избраннымъ и Богомъ вѣнчаннымъ царемъ [7]). Во всей записи Іоаннъ Александръ является самодержавнымъ государемъ во вкусѣ Византіи и сопоставляется съ типичнымъ византійскимъ царемъ Константиномъ Великимъ [8]). Въ Похвальномъ Словѣ Константину и Еленѣ Евѳимій приглашаетъ Шишмана быть подражателемъ благочестивѣйшему Константину [9]). Сообразно съ возвышеніемъ значенія царской власти и приближеніемъ ея къ византійской возрастаетъ число эпитетовъ царя. Царь име-

---

[1]) *Гласник*, 31, 277—278.
[2]) *Період. Спис.* (Враиловское) II, 62, 64.
[3]) *Срезневскій*, l. c., 25.
[4]) Стр. 28.
[5]) Стр. 36.
[6]) Ibid.
[7]) *Пер. Сп.*, XXI—XXII, 274.
[8]) ib. 275.
[9]) *Труды Кіевской Духовной Академіи*, 1870, октябрь, 267.

нуется превысокимъ, Богомъ избраннымъ, Богомъ вѣнчаннымъ, великимъ, самодержцемъ, благовѣрнымъ, христолюбивымъ, благороднымъ, державнымъ, прекраснымъ, преизящнымъ, прекроткимъ, милостивымъ, мнихолюбивымъ, во Христа Бога вѣрнымъ, благочестивѣйшимъ; царица—благовѣрной, боговѣнчанной, самодержицей, во Христа Бога вѣрной, благочестивой; сынъ—приснымъ и превозлюбленнымъ; держава царская—благочестивой и богопронареченной [1].

Дѣйствительно, на сколько можно судить по скуднымъ свѣдѣніемъ о послѣднихъ царяхъ болгарскихъ, они дѣйствовали самостоятельно во всѣхъ важнѣйшихъ дѣлахъ внутренней и внѣшней политики. Мы не встрѣчаемъ извѣстія о какомъ либо совѣщаніи съ боярами, не находимъ такихъ могущественныхъ вельможъ при дворѣ царя, какъ въ Сербіи. Добротичъ, полунезависимый болгарскій владѣтель, не можетъ идти въ счетъ. Самовластно дѣйствуетъ Іоаннъ Александръ въ военныхъ дѣйствіяхъ, въ заключеніи договоровъ, въ религіозныхъ дѣлахъ.

Повидимому, такое возвеличеніе царской власти отчасти создавалось высшимъ духовенствомъ, проникнутомъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ какое бы то ни было другое сословіе, традиціями византійскаго самодержавія.

Въ житіяхъ, Синодикѣ первые Асѣни являются съ аттрибутами византійскаго самодержавія. Въ данномъ случаѣ особенно интересно отмѣтить одно мѣсто въ житіи Филоѳеи. Въ неизвѣстномъ источникѣ Евѳимія говорилось о совѣщаніи царя Іоанна Асѣня съ боярами относительно перенесенія мощей Филоѳеи. У Евѳимія Іоаннъ *благоизволилъ* открыть свою мысль приближеннымъ боярамъ. „ѝмысли же ѝ съвѣтъ благъ. ѥже принести тѣло прпбныѧ во свою державоу. ѡбаче благѡизволиса, ѥмоу таковую мысль ѝ своиѝ таинкомъ кнагем чистѣ ѝзъıавити“ [2]). Извѣстіе источника смягчено Евѳиміемъ. При такомъ освѣщеніи историческаго факта, самодержавіе осталось ненарушеннымъ.

---

[1]) *Период. Сп.*, XXI — XXII, 274 — 276; *Пер. Синг.* (Браил.) II, 62. *Срезневскій*, 28, 29 и мой „Отчетъ“ 34, 35, 39; *Šafařík*, Památky, 109; *Ж. М. Н. П.* 1878, IX, 9, 10, 12; *Рус. Фил. Вѣст.* 1887, № 1, 3. *Лавровъ*, Обзоръ звуковыхъ и формальныхъ особенностей болгарскаго языка. М. 1893. Приложенія, 13.

[2]) „Четьи Минеи“ Макарія, май, л. 1195.

Производство себя отъ Асѣней могло быть вызвано и другими соображеніями. Асѣни въ свою очередь производили себя отъ знатнаго римскаго рода. По матери же они были изъ рода Комниновъ. Вспомнимъ величаніе Іоанна Грознаго происхожденіемъ отъ Пруса.

Самодержавіе нуждалось въ помпѣ. О пристрастіи Александра къ торжественной, даже театральной обстановкѣ свидѣтельствуетъ разсказъ Кантакузина о пріемѣ посольства его съ извѣстнымъ предложеніемъ. Въ общественный праздникъ проходилъ царь среди огромнаго стеченія народа съ послами. Народъ громко высказывалъ желаніе, чтобы царь заключилъ союзъ съ Кантакузиномъ. Царь спросилъ пословъ, понимаютъ ли они, что народъ говоритъ. Когда они отвѣтили отрицательно, Александръ самъ перевелъ на греческій языкъ слова народа [1]). На соборѣ 1360 г. предсѣдалъ царь съ обоими сыновьями [2]). Опредѣленія собора были записаны на свиткѣ красными и царскими письменами съ приложеніемъ царской печати [3]). Конечно, по примѣру византійскихъ императоровъ и Борила, царь былъ въ „свѣтлой багряницѣ". Въ рукописяхъ находимъ изображенія Іоанна Александра въ пурпуровомъ одѣяніи, съ короной на головѣ [4]). Обширный штатъ придворныхъ долженъ былъ не мало способствовать внѣшнему блеску царской власти. Мы находимъ слѣдующія названія придворныхъ должностей: епикерній, протосевастъ, протокеліотинъ, великій примикюръ, великій воевода, великій ѳетъ [5]). Къ употреблявшимся издавна греческимъ названіямъ должностныхъ лицъ и юридическимъ терминамъ присоединяются новыя, вытѣсняющія славянскія названія. Мы встрѣчаемъ: севастъ, дука, катепанъ, аподохаторъ, прахторъ, примикюръ, алагаторъ, перпиракъ, комисъ, кефалія, страторъ; метехсати, фунъ (вм. древн. вражда), енгарепсати, оризмо, коумеркъ, діавато, стасія, хора, периволе, кипуріе, зевгаре, зевгелія; хрисовулъ и пр. [6]).

Да и вся государственная дѣятельность послѣднихъ Шишмановичей, въ особенности Іоанна Александра, имѣла цѣлью сообщеніе

---

1) *Cantac.*, III, 164.
2) Житіе Ѳеодосія, н҃.
3) Ibid., н҃, б.
4) Напр. въ Четвероевангеліи 1356 г. *Ж. М. Н. П.* 1878, IX, 10.
5) Синодикъ, 71.
6) Значеніе этихъ терминовъ выяснено въ Исторіи Болгаръ *Иречка*, стр. 500, 523—524.

царской власти возможно большаго блеска, не только сравняться, но и превзойти прежнія блестящія царствованія, прославленіе которыхъ должно было служить къ большему возвеличенію настоящаго царствованія. Эту цѣль имѣютъ въ виду они, заботясь о новыхъ завоеваніяхъ, одаряя монастыри, вступая въ брачныя связи съ византійскими императорами, созывая соборы на еретиковъ, покровительствуя литературѣ. Они выставляютъ на видъ, что дѣлаютъ оставленное въ небреженіи прежними царями [1]). Въ гордомъ сознаніи своего превосходства хвалится Александръ, что ему удалось сдѣлать то, чего добивались и не сподобились многіе прежніе цари — подарить село Хантакъ Зографскому монастырю. Это могло случиться благодаря истинной и нелицемѣрной любви, какую царь имѣлъ съ Андроникомъ, и которая усугубилась по отношенію къ преемнику послѣдняго Іоанну Палеологу, его возлюбленному племяннику и свату. Александръ смѣло попросилъ у него село и получилъ не только безъ всякаго прекословія и пререканія, но и съ любовью [2]). Поводъ къ одаренію монастыря былъ—„да приобрящетса й цр҇тво ми въ томі стомъ мѣстѣ, ѩко же пр҇очии православнии й благочестивии цріе. дѣди и прѣдѣді цр҇тва ми [3]). Любопытно и покровительство литературѣ, невольно приводящее на память подобное же покровительство гуманистамъ со стороны итальянскихъ владѣтелей. Стремленіе къ внѣшнему блеску и здѣсь выражается въ возможно роскошной внѣшности рукописей. Быть можетъ, именно Шишмановичи завязали сношенія съ египетскими султанами. Формуляръ для письма султана къ государю сербовъ и болгаръ 1376 г. переполненъ лестными для послѣдняго эпитетами [4]).

Александръ стремился строго поддерживать свое достоинство при иностранныхъ дворахъ. Но малообразованные болгарскіе послы не имѣли надлежащей выдержки и переходили отъ одной крайности къ другой: отъ крайней заносчивости и надменности къ крайнему униженію [5]).

---

[1]) Слова записи Четвероевангелія 1356 г. *Ж. М. Н. П.* 1878, IX, 12; *Сборникъ*, VII, 164.

[2]) *Срезневскій*, 25—26.

[3]) Стр. 28.

[4]) Исторія Болгаръ, 498 и прим. 28.

[5]) *Cantac.*, II, 56—57.

Въ своихъ переговорахъ съ Византіей Александръ и болгарскіе послы отличаются особымъ велерѣчіемъ по изображенію византійскихъ историковъ. Въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Грамоты Іоанна Александра и Іоанна Шишмана отличаются широковѣщательностью, витіеватымъ слогомъ. Здѣсь послужили образцомъ грамоты византійскихъ императоровъ. Особенно любопытно сопоставить длинныя вводныя части, въ которыхъ указывается поводъ извѣстнаго пожалованія или распоряженія и вмѣстѣ развивается разсужденіе общаго характера на какую-либо тему общеморальнаго характера; какъ бы частнымъ случаемъ примѣненія его къ дѣйствительности являются пожалованіе, предписаніе или распоряженіе. Такъ въ грамотѣ Андроника Старшаго, предписывающей соединеніе обители Галезіи съ монастыремъ св. Воскресенія, мы читаемъ слѣдующее. „Царское дѣло состоитъ въ смотрѣ войскъ и заботѣ о приготовленіи оружія, въ держаніи наготовѣ сильнаго войска, ибо, если бы царь выступилъ такъ приготовленный противъ враговъ, то явился бы для нихъ страшнымъ, а въ подданныхъ вселилъ бы мужество, показывая имъ, что велики средства, какими онъ можетъ пользоваться въ защиту ихъ. Къ царской обязанности относится блюденіе надъ государственными дѣлами, которыя надлежитъ не пренебрегать, но отдавать имъ многія заботы, стремясь къ возможно лучшему управленію при господствѣ законнаго порядка и подобающемъ воздаваніи каждому должнаго (εὐνομίας πανταχοῦ καθι σταμένης καὶ τοῦ γε ἴσου καὶ δικαίου καλῶς τοῖς πᾶσιν ἀπονενεμημένου): ибо есть время военное и мирное и подобающія въ каждое дѣйствія. Царь долженъ, какъ слѣдуетъ, распорядиться тѣмъ и другимъ, посвятивъ мирное время государственному благоустройству, заблаговременно позаботившись о военныхъ силахъ. А такъ какъ забота о душахъ принадлежитъ лицамъ, все стремленіе направившихъ къ небу и избравшихъ жизнь по Богѣ, то я утверждаю, что царствующему отъ Бога нисколько не менѣе, если не болѣе, чѣмъ о вышеупомянутомъ, подобаетъ заботиться о жилищахъ и почтенныхъ обиталищахъ таковыхъ, устраивать ихъ и устроенныя поддерживать. Почему? Потому что обитатели ихъ, отрекшись отъ міра и яже въ мірѣ и научившись всегда прилѣпляться одному Богу, преклоняютъ Его и дѣлаютъ милостивымъ для насъ своими молитвами. Благодаря имъ, Онъ протягиваетъ намъ сильную руку помощи во всѣхъ нашихъ дѣлахъ. И конечно всякій, кто способенъ къ соображенію и здравому сужденію, согласится, что лица, заботящіяся о тѣлесныхъ

нуждахъ избравшихъ такую жизнь и вспомоществующія имъ въ дѣлахъ и матеріальномъ обезпеченіи, въ чемъ и тѣ по причинѣ тлѣющей жизни имѣютъ настоятельную нужду, болѣе этимъ способствуютъ общему благу, чѣмъ дѣлами, повидимому, полезными въ мірской жизни. Царь же имѣетъ и личную выгоду отъ этого прекраснаго произволенія. Ибо если съ лицами, ставшими выше низменной матеріи и отвлекшими себя отъ привязанныхъ къ землѣ дѣлъ (τῶν χαμαὶ πραγμάτων συρομένων ἀποσπάσασιν ἑαυτούς) и устремившимися всецѣло къ небу, и онъ поднимается и соучаствуетъ въ ревніи и прекрасный уравниваетъ имъ путь, то становится вмѣстѣ съ ними участникомъ исходящихъ отъ Бога наградъ, для Котораго и ради Котораго ихъ труды и упражненія и умерщвленія плоти (ἡ τοῦ σώματος τυραννίς)—ихъ, освободившихся отъ ощущеній и связанныхъ съ ними удовольствій, обратившихся къ душѣ и всецѣло прилежащихъ ей. Что это такъ, никто кромѣ развѣ обладающаго двоякимъ мышленіемъ не сомнѣвается—именно, что не можетъ быть иначе, чѣмъ сказано, разумѣется, если кто-либо, какъ слѣдуетъ, обдумалъ это и желаетъ говорить правду [1]).

Только послѣ такого длиннаго введенія царь обращается къ предмету грамоты.

Въ грамотѣ Зографскому монастырю Іоаннъ Александръ говоритъ о Аѳонской горѣ, какъ спасительномъ пристанищѣ для православныхъ, упоминаетъ о пожертвованіяхъ, сдѣланныхъ Аѳону благочестивыми царями и боголюбивыми вельможами, чтобы пребывающіе въ такихъ всечестныхъ (σεμνούς) и божественныхъ домахъ жили въ довольствѣ и изобиліи. Пожертвованія эти были сдѣланы для поминовенія православныхъ царей, ктиторовъ и всего рода христіанскаго, племена котораго всѣ имѣютъ участіе въ созиданіи обителей на Аѳонѣ: греки прежде всѣхъ и больше всѣхъ, болгары, сербы, русскіе, иверы. Царь указываетъ далѣе на то, что Зографскій монастырь издавна одаряли прежніе болгарскіе цари—его дѣды и прадѣды [2]). Онъ слѣдовалъ примѣру предковъ, но ему казалось это недостаточнымъ. И вотъ онъ рѣшилъ подарить монастырю село Хантакъ. Слѣдуетъ извѣстное уже намъ мѣсто.

---

[1]) *Miklosich et Müller*, Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis, t. II, Vindobonae. 1887, 264—265.

[2]) Историческій элементъ входитъ въ нѣкоторые хрисовулы Андроника. См. напр. Acta et diplomata etc., p. 154.

Другая грамота—Орѣховскому монастырю—начинается разсужденіемъ о томъ, что похвально и богоугодно имѣть любовь къ божественнымъ церквамъ и заботиться о ихъ украшеніи. „бл҃гтвными црквами цр҃ие црствоуать и рогъ цркви възвышаетса и дръжава ихъ оутвръждаетса“. Ревнуя этимъ словамъ Давида и примѣру мимошедшихъ царей, давшихъ хрисовулы, побуждаемый стремленіемъ просвѣтить царство и устроить не только Лавру, но и малыя церкви, Александръ благоизволилъ дать Орѣховскому монастырю хрисовулъ на владѣнія его, которыя и перечисляются.

Грамота Іоанна Шишмана Рыльскому монастырю заключаетъ въ вводной части разсужденіе на тему, что похвально христолюбивымъ царямъ имѣть къ церквамъ любовь.

По образцу греческихъ составлены и заключенія грамотъ, въ которыхъ на нарушителей предписаній царя призывается кара Господня.

Я уже приводилъ рядъ юридическихъ терминовъ, оставленныхъ не переведенными и замѣнившихъ старинные славянскіе. Укажу еще нѣсколько грецизмовъ и выраженій, представляющихъ дословный переводъ съ греческаго или находящихъ такъ или иначе полное соотвѣтствіе въ греческихъ актахъ: ктиторы (ниже здателе), анепсеа, парици, технитарь, градозиданіе (καστροκτισία), горнина (ἡ ὀρική), царство ми (βασιλεία μου), житарьство (ἡ σιταρχία), прилагали и крѣпили (προστιθέναι, βεβαιοῦν), благовольствовать, благоизволить (εὐδοκεῖν, εὐμενῶς συννεύειν), златопечатное слово (χρυσόβουλλος), без крамолы (ἀνενοχλήτως), непотъкновенно, непоколѣблено и неотъемлемо—обычная формула (ἀναποσπάστως, ἀναφαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀδιασείστως или ἀσαλεύτως), съ правдами (ср. напр. μετὰ τῶν.. ἐν αὐτῷ παροίκων καὶ ὑποστατικῶν καὶ πάντων δικαίων[1]; встрѣчается въ послѣднемъ значеніи и δικαιώματα), крѣпостиѫ и силоѫ (ἰσχύει καὶ δυνάμει), блатечница (παραλίμνια), правины (δικαιώματα) и пр.

На ряду съ византинизмомъ послѣднихъ болгарскихъ государей развивался византинизмъ въ области религіозной жизни и литературы, скоро заглушившій слабыя попытки самостоятельности, замѣчающіяся въ религіозно—умственной жизни Болгаріи времени Іоанна Александра, что я надѣюсь выяснить въ послѣдующемъ изложеніи.

---

[1]) Acta et diplomata, t. II, 255; ср. 96, 100, 106, 86, 87, 79, 91, 92, 95, 94, 96 etc. Вообще весь матеріалъ, необходимый для сопоставленій, извлеченъ изъ помянутаго изданія.

ГЛАВА II.

Религіозно-нравственное состояніе Византіи въ XIV столѣтіи и вліяніе развившихся въ это время философско-богословскихъ идей ея на духовную жизнь Болгаріи.

1.

Общія замѣчанія о религіозномъ состояніи Болгаріи XIV вѣка; византійскій мистицизмъ XIV в. и мистицизмъ вообще; біографическія свѣдѣнія о Григоріи Синаитѣ; ученіе Григорія: человѣкъ до и послѣ грѣхопаденія; πρᾶξις; сопоставленіе ученія о πρᾶξις съ замѣчаніями о внѣшнихъ религіозныхъ средствахъ западно-европейскихъ мистиковъ; условія θεωρία; параллели у западно-европейскихъ мистиковъ; терпѣніе; умная молитва; θεωρία; ученіе о созерцаніи западно-европейскихъ мистиковъ; сравненіе его съ ученіемъ Григорія; ученіе Григорія о присущемъ душѣ Божественномъ началѣ и Seelengrund нѣмецкихъ мистиковъ; разсужденіе о адскихъ мученіяхъ; отношеніе къ тѣлу; сосредоточеніе на внутренней сторонѣ религіи; начало вырожденія мистицизма; нападки на мистиковъ; разборъ обвиненій Варлаама; отношеніе мистицизма къ богомильству и другимъ средневѣковымъ сектамъ.

Главнымъ источникомъ для исторіи религіознаго движенія въ Болгаріи въ XIV столѣтіи служитъ житіе Θеодосія Тырновскаго. Драгоцѣнныя при всей ихъ краткости свѣдѣнія этого житія довольно ярко обрисовываютъ тогдашнее броженіе умовъ. Рядомъ съ богомильствомъ, отчасти на почвѣ его, развиваются новыя ученія, возбудившія ожесточенную полемику въ Византіи теоріи исихастовъ усвоиваются выдающимися представителями болгарской церкви, при чемъ, однако, находитъ туда доступъ и противоположное ученіе. Картину этого смутнаго періода болгарской религіозной жизни довершаетъ пропаганда латинскаго вѣроученія съ одной стороны, армян-

скаго съ другой. Передъ надвигающейся грозой турецкаго завоеванія духовная жизнь въ Болгаріи обнаруживаетъ усиленную энергію. Лихорадочная дѣятельность замѣчается, какъ въ литературѣ, такъ и въ области религіи. Какъ будто какое то предчувствіе говорило каждому, что скоро настанетъ конецъ свободной дѣятельности на поприщѣ ума и сердца, и каждый старался воспользоваться временемъ, чтобы примѣнить свои способности къ дѣлу. Увеличивающіяся невзгоды политической и общественной жизни должны были способствовать возбужденію религіознаго чувства. Но оно не могло удовлетворяться существующимъ оффиціальнымъ культомъ, уваженіе къ которому было давно подорвано богомильствомъ. Инстинктивно чувствовали потребность въ реформѣ существующаго церковнаго строя на самыхъ широкихъ основаніяхъ, несоотвѣтствіе его новымъ запросамъ жизни, несостоятельность съ точки зрѣнія разума, начинающаго критически относиться къ окружающимъ явленіямъ жизни, противорѣчіе идеаламъ истиннаго христіанства. Но и богомильство уже не удовлетворяло. И вотъ съ одной стороны появляется и пріобрѣтаетъ большую популярность мистицизмъ, своимъ требованіемъ одухотворенія религіи принимающій оппозиціонное положеніе къ существующему церковному строю,—мистицизмъ, который сулилъ полное успокоеніе въ единеніи съ Богомъ измученному всякаго рода бѣдствіями обществу, съ другой съ жадностью принимаются самыя странныя и нелѣпыя ученія потому только, что они являлись новыми и свободными отъ мертвеннаго формализма оффиціальнаго культа, опутывавшаго по рукамъ и ногамъ человѣка и не дававшаго простору ни уму, ни воображенію, ни чувству.

Но религіозное движеніе Болгаріи разсматриваемаго періода ведетъ свое начало изъ Византіи, и не можетъ быть выясненнымъ внѣ связи съ явленіями религіозной жизни Византіи, культурное вліяніе которой на Болгарію въ XIV вѣкѣ отличается особенной интенсивностью.

Я прежде всего обращусь къ разсмотрѣнію религіозныхъ споровъ, вызванныхъ ученіемъ исихастовъ. Разумѣется, мое вниманіе будетъ сосредоточено не на внѣшней исторіи спора, а на выясненіи характеристическихъ чертъ ученія исихастовъ и ихъ противниковъ.

Во главѣ первыхъ стоитъ Григорій Палама, но основателемъ ученія исихастовъ слѣдуетъ признать Григорія Синаита, во главѣ противниковъ—Варлаамъ. Въ исторіи борьбы можно отмѣтить слѣ-

дующіе моменты: 1) приходъ Григорія Синаита на Аѳонъ и сообщеніе новаго ученія Аѳонскимъ инокамъ. 2) Открытіе Варлаамомъ толка исихастовъ и нападки на него. Варлаамъ находитъ въ ученіи исихастовъ аналогичныя черты съ богомильствомъ. 3) Является потребность для исихастовъ точно формулировать свое ученіе. Единеніе съ Божествомъ, понимаемое, по всей вѣроятности, многими изъ исихастовъ, дѣйствительно, противно ученію Церкви, получаетъ иное толкованіе у Паламы. Чтобы выйти изъ затрудненія, онъ отдѣляетъ энергію Бога, сообщимую людямъ, отъ сущности, несообщимой никому. 4) Варлаамъ, слѣдуя Ѳомѣ Аквинскому, утверждаетъ единство въ Богѣ сущности и энергіи и вооружается противъ ученія Паламы. 5) Въ связи съ этимъ обсуждается частный вопросъ о Ѳаворскомъ свѣтѣ. Палама при этомъ стоитъ на почвѣ Платоновской философіи, Варлаамъ съ послѣдователями являются приверженцами Аристотеля. Вотъ въ какомъ видѣ представляется мнѣ борьба исихастовъ съ Варлаамитами.

Во избѣжаніе недоразумѣній считаю нужнымъ изложить теперь же свой взглядъ на мистицизмъ, представителями котораго для Византіи XIV в. являются исихасты. По моему мнѣнію мистицизмъ, какого бы рода онъ ни былъ, заключаетъ всегда въ себѣ элементъ пантеизма. Цѣль всякаго мистика—достигнуть такого единенія съ Богомъ, при которомъ мы теряемъ всякое сознаніе личнаго существованія, и въ насъ дѣйствуетъ одно Божество. Противорѣчащія этому разсужденія такъ называемыхъ правовѣрныхъ мистиковъ объясняются ихъ намѣренной либо ненамѣренной непослѣдовательностью, боязнью передъ конечными результатами ученія, и все-таки они, сами того не замѣчая, переступаютъ нерѣдко границы, за которыми ученіе превращается въ ересь. Желаніе исихастовъ согласовать свое ученіе съ ученіемъ церкви во многомъ затрудняетъ пониманіе этого ученія. Стараясь выставить себя вполнѣ правовѣрными, они въ угоду соглашенія своихъ теорій съ ученіемъ Церкви, часто допускаютъ противорѣчія. Исходный пунктъ и конечные выводы всякаго мистицизма совпадаютъ съ пантеизмомъ.

Прежде чѣмъ приступлю къ изложенію ученія Григорія Синаита, считаю не лишнимъ сообщить его біографію. Біографія эта, составленная ученикомъ Григорія Каллистомъ, впослѣдствіи Константинопольскимъ патріархомъ, представляетъ интересъ не только потому, что мы изъ нея узнаемъ исторію возникновенія ученія исихастовъ,

но и потому, что она ярко изображаетъ неудовлетворенность общества существующимъ церковнымъ строемъ, которая заставляла выдающихся людей этого времени скитаться съ мѣста на мѣсто, пока счастливая случайность не наталкивала ихъ на лице, воплощавшее въ себѣ, по ихъ представленію, идеалъ религіозной жизни. Страстные поиски за истиной, вообще столь характеричное для того времени религіозное шатаніе ясно отражаются въ „Житіи". Изъ житія Григорія мы также знакомимся съ безпорядочнымъ внутреннимъ состояніемъ Балканскихъ государствъ XIV ст., въ особенности Византіи— набѣги турокъ, все учащающіеся, шайки разбойниковъ, которыя не оставляютъ въ покоѣ даже отшельниковъ—вотъ какая неутѣшительная картина представляется нашему взору. Въ то же время мы видимъ, что мистицизмъ приходится по душѣ не только многимъ грекамъ, но и болгарамъ. Царятъ разсказы о какихъ-то сверхъестественныхъ осіяніяхъ, видѣніяхъ, которыя бываютъ не только у иноковъ, но и у простыхъ пастуховъ.

Преподобный Григорій былъ родомъ изъ Кукуля, мѣстечка, расположеннаго въ Малой Азіи вблизи Клазоменъ, и имѣлъ богатыхъ родителей. Когда онъ уже достигъ юношескаго возраста—это было въ царствованіе Андроника Старшаго, — турки произвели нашествіе на Малую Азію. Опустошивъ ее, они возвратились съ множествомъ плѣнныхъ христіанъ, въ числѣ которыхъ былъ и Григорій съ родителями и братьями. Плѣнники были отведены въ Лаодикію. Восхищенные прекраснымъ пѣніемъ ихъ въ церкви тамошніе христіане выкупили ихъ. Послѣ этого Григорій отправился въ Кипръ, гдѣ отмѣнными нравами, склонными ко всему прекрасному, и гармонировавшей съ ними наружностью понравился всѣмъ. Здѣсь же Григорій нашелъ монаха, избравшаго исихію и отшельническій образъ жизни. У него Григорій постригся. Пробывъ нѣкоторое время въ Кипрѣ Григорій удалился на Синай, гдѣ и подвизался въ постѣ, бодрствованіи, безпрерывномъ стояніи и всенощномъ пѣніи псалмовъ (противъ котораго впослѣдствіи возставалъ), при чемъ довелъ до высшей степени совершенства послушаніе и смиреніе. Религіозныя упражненія Григорія, помимо сказанныхъ, состояли въ самомъ тщательномъ выполненіи послушанія, возложеннаго игуменомъ, и обычнаго монашескаго правила, въ усердномъ посѣщеніи церковныхъ службъ. Кромѣ того, почти каждый день всходилъ онъ на Синай воздавать поклоненіе мѣсту, гдѣ совершились великія знаменія. Имѣя способности

и къ письму, Григорій преимущественно прилежалъ къ чтенію, днемъ и ночью перечитывая Св. Писаніе, и всѣхъ превзошелъ въ знаніи его (впослѣдствіи Григорій ограничиваетъ кругъ чтенія инока аскетическими и мистическими трактатами, находя, что другія сочиненія отвлекаютъ отъ исихіи). Но монахи стали завидовать Григорію, и онъ вмѣстѣ съ ученикомъ Герасимомъ оставилъ Синай. Путники посѣтили Іерусалимъ, гдѣ поклонились Гробу Господню, и обошли всѣ святыя мѣста, затѣмъ отплыли въ Критъ. Въ Критѣ удалось Григорію найти лице, свѣдущее въ созерцаніи (θεωρία). Это былъ нѣкто Арсеній [1]). Радушно принявъ Григорія, Арсеній сталъ бесѣдовать съ нимъ о стражѣ ума, о истинномъ трезвеніи и чистой молитвѣ. Онъ говорилъ, какъ чрезъ исполненіе заповѣдей очищается умъ, и человѣкъ, упражняющійся такимъ образомъ, становится свѣтовиднымъ. Арсеній полюбопытствовалъ узнать о подвигахъ Григорія. Григорій назвалъ удаленіе отъ мірской жизни, пустыннолюбіе и многіе труды. Улыбнулся Арсеній и замѣтилъ, что все это πρᾶξις, а не θεωρία. Тогда Григорій, павъ къ ногамъ старца, сталъ просить научить его, что такое молитва, исихія и храненіе ума (νοὸς τήρησις). Наученный Арсеніемъ, Григорій отправился на Аѳонъ [2]). Здѣсь онъ нашелъ не мало иноковъ, сѣдыхъ мудростью и отличающихся замѣ-

---

[1]) Критъ въ то время принадлежалъ венеціанцамъ. Къ сожалѣнію Каллистъ, авторъ житія, не даетъ никакихъ свѣдѣній о Арсеніи, такъ что остается неизвѣстнымъ, выработалъ онъ самостоятельно свое ученіе или подъ чьимъ-либо, быть можетъ, западнымъ вліяніемъ. Замѣтимъ, что приближеннѣйшій ученикъ Григорія Герасимъ былъ изъ Еврипа и принадлежалъ къ роду царя Фаца (Φατζῆς). Онъ прекрасно владѣлъ французскимъ языкомъ, чѣмъ и воспользовался для проповѣди новаго ученія между морейскими франками. См. „Житіе“ въ изд. *П. Помяловскаго, Записки истор.-фил. фак. Имп. Спб. Унив.*, ч. XXXV, 7, 10.

[2]) Почему Григорій оставилъ Критъ? Вѣроятно причиной этого были безпрестанныя смуты, происходившія на островѣ. Съ 1283 г. въ теченіе 16 лѣтъ Алексѣй Калергисъ велъ гверильясскую войну съ венеціанцами; около 1318 года опять возстаніе грековъ. Къ 1293 году относится набѣгъ генуэзцевъ, при которомъ городъ Канея былъ превращенъ въ пепелъ; въ 1318 г. турецкій флотъ опустошилъ островъ, при чемъ было уведено множество плѣнниковъ. Кромѣ того, островъ посѣщали и страшныя физическія бѣдствія. Въ 1292 году былъ голодъ и моровая язва, въ 1303—страшное землетрясеніе. См. *Hopf*, Griechenland im Mittelalter *Ersch und Gruber's Encyklopädie* 1 Sect. Bd. 85, 460—461.

чательными душевными качествами, но все стараніе приложившихъ къ практической добродѣтели и не знавшихъ и по имени θεωρία [1]). Только въ Магульскомъ скитѣ нашелъ онъ трехъ монаховъ, немного упражнявшихся и въ дѣлахъ созерцанія. Невдалекѣ отъ скита Григорій и поселился. Теперь то онъ сталъ примѣнять къ дѣлу наставленія Арсенія. „Собравъ всѣ чувства внутрь себя и тѣсно соединивъ мысль съ духомъ, приспособивъ ее къ нему и, такъ сказать, пригвоздивъ къ кресту Христову, непрестанно молился: „Господи Іисусе Христе, Сыне Божій! помилуй меня грѣшнаго!“ произнося эти слова съ душевнымъ прискорбіемъ и сердечнымъ сокрушеніемъ, съ воздыханіями изъ глубины души и душевнымъ умиленіемъ, орошая землю слезами“ [2]). „Благодаря этому воспламененный въ то же время въ душѣ и сердцѣ дѣйствіемъ всесвятого и совершающаго Духа и измѣненный прекраснымъ и страннымъ измѣненіемъ... исполненный неизреченной радости и веселія, насыщенный желаніемъ божественной любви (τῷ τῆς θείας ἀγαπήσεως ἔρωτι τρωθείς) говорилъ, не переставая и тогда проливать источники слезъ: „напиталъ насъ, напиталъ“ (Пѣс. п. IV, 9) и, „благоуханіе одеждъ твоихъ, какъ отъ чаши благовонныхъ ароматовъ“ (ib. IV, 10) и, какъ-бы очутившись внѣ тѣла и этого распорядка вещей (ὡς ἔξω σαρκὸς καὶ τοῦ διακόσμου τούτου γενόμενος), весь исполнялся божественнаго стремленія, и тогда просвѣщалъ его свѣтъ“ (ὅλος τῆς θείας ἐνεφορήθη ἐφέσεως κἀντεῦθεν οὐ διέλιπεν ἐκεῖνο τὸ φῶς... 11).

Къ Григорію стекались отовсюду ученики, а его любимый ученикъ Герасимъ направился въ Морею, гдѣ распространялъ ученіе и въ свою очередь собралъ вокругъ себя учениковъ. Въ числѣ учениковъ Григорія былъ нѣкто Іаковъ, впослѣдствіи сербскій епископъ. О болгарскихъ ученикахъ рѣчь будетъ ниже. Почти всѣ Аѳонскіе иноки собирались слушать Григорія. И онъ побуждалъ не только

---

1) ... εἰς ἡσυχίαν δὲ ἢ καὶ νοὸς τήρησιν καὶ θεωρίαν ἐπερωτώμενοι οὐδὲ εἰ ὀνόματι ἐγνώριζον τοῦτο ἔλεγον. „Житіе“, 10.

2) ... ὅλας τὰς αἰσθήσεις εἰς ἑαυτὸν ἔνδον συναγαγὼν καὶ τὴν διάνοιαν εὖ μάλα συντείνας τῷ πνεύματι καὶ προσαρμόσας τε καὶ συνδήσας καὶ τὸ δὴ λεγόμενον εἰπεῖν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ καθηλώσας, τὸ „Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ υἱὲ τοῦ Θεοῦ“ ἔλεγε πυκνῶς προσευχόμενος „ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν“, ἐν ψυχῇ κατωδύνῳ καὶ καρδιακῇ συντριβῇ μετὰ στεναγμῶν ἐκ βάθους καὶ πνεύματι κατανύξεως διάβροχον τὸ τῆς γῆς κοινὸν ἔδαφος τοῖς χύδην προϊοῦσιν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν θερμοῖς δάκρυσιν“ (ib. 11).

скитниковъ, но и иноковъ общежительныхъ монастырей обращать вниманіе на трезвеніе и исихію. Но ученіе Григорія не понравилось *ученымъ во внѣшнихъ наукахъ*, и они стали называть Григорія откуда то взявшимся новымъ учителемъ [1]). Это извѣстіе очень любопытно, какъ свидѣтельствующее о томъ, что не Варлаамъ былъ первымъ лицомъ, отнесшимся враждебно къ новому ученію. И этихъ противниковъ подобно Варлааму исихасты называютъ приверженцами внѣшней мудрости. Неудовольствіе сообщилось и другимъ, и Аѳонскіе монахи говорили Григорію: „не учи насъ пути, котораго не знаемъ“, и старались изгнать его изъ Аѳона. Мнѣ кажется, что не одно ученіе Григорія возбудило неудовольствіе Аѳонскихъ монаховъ, но и пропагандируемый имъ уставъ отшельнической жизни. Не лишнимъ будетъ здѣсь указать, что насадителю общежитія на Аѳонѣ Аѳанасію пришлось бороться съ отшельниками. Послѣдніе поручили нѣкоему Николаю составить пространное житіе Петра, основателя отшельничества на Аѳонѣ, чтобы воспламенить любовь къ безмолвію, нестяжательности и строжайшему подвижничеству [2]). Въ связи съ этимъ обстоятельствомъ получаетъ особенное значеніе фактъ составленія Паламой житія того же Петра. Исихасты вообще сторонились общежительныхъ монастырей, находя, что въ нихъ нельзя предаваться созерцанію. Сказанное позволяетъ относить зарожденіе борьбы іосифлянъ съ заволжскими старцами еще къ Аѳону. Недаромъ въ болгарскомъ переводѣ Номоканона этого времени мы находимъ статью въ защиту общежительныхъ монастырей! Григорій обратился съ просьбой о защитѣ въ протатъ. Протъ оказалъ ему величайшее почтеніе, и „такимъ образомъ правда возблистала“ [3]). Но Григорія осаждала толпа жаждущихъ послушать его ученія, что мѣшало созерцанію, и Григорій безпрестанно мѣнялъ свое мѣстопребываніе, выбирая наиболѣе уединенныя мѣстности съ неудобными путями сообще-

---

[1]) ... τοὺς ἐλλογιμωτέρους κατὰ τὴν ἔξωθεν δὴ ταύτην καὶ ματαίαν σοφίαν ὑπεβάλλει καὶ κινεῖ καὶ αὐτοῦ, παθόντας τι καὶ τούτους ἀνθρώπινον ἐκ βασκανίας ὁμοίως καὶ νεωστὶ δῆθεν ἐλθόντα διδάσκαλον ἐκεῖνον κατονομάζοντας (ib. 30).

[2]) *Порфирій*, Исторія Аѳона, ч. III, отд. I, 117.

[3]) О борьбѣ іосифлянъ съ Ниломъ и его учениками см. *Макарій*, Исторія Русской Церкви, т, VI, 126 сл.; *В. Иконниковъ*, Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи въ русской исторіи. Кіевъ. 1869, стр. 434 сл.

нія, такъ какъ выше всего ставилъ созерцаніе [1]). Внезапно произвели набѣгъ на Аѳонъ турки, опустошили его, а монаховъ перевязали и увели въ рабство. Григорій задумалъ возвратиться на Синай. Вмѣстѣ съ избранными учениками онъ отправился въ Солунь, а оттуда отплылъ въ Хіосъ. Здѣсь монахъ изъ Іерусалима отсовѣтовалъ путникамъ ѣхать на Синай, и они направились въ Митилену. Пробывъ тамъ нѣкоторое время на горѣ Ливанѣ и не найдя удобнаго мѣста для подвижничества, Григорій съ спутниками поѣхалъ въ Константинополь. Въ городѣ ихъ застигла зима, и они остались тамъ, питаясь милостыней. Провѣдалъ про нихъ царь и сталъ часто приглашать Григорія къ себѣ, всячески добивался его лицезрѣнія и вообще относился къ нему съ большимъ расположеніемъ. Онъ предлагалъ Григорію почетныя должности, отъ которыхъ, однако, Григорій отказался—любопытная черта, сближающая Григорія съ извѣстнымъ русскимъ подвижникомъ XIV столѣтія Сергіемъ Радонежскимъ: до конца жизни Григорій оставался простымъ игуменомъ основанной имъ обители, и неизвѣстно, носилъ ли онъ даже священническій санъ. Наконецъ выбрались наши путники изъ Константинополя. Они поплыли Чернымъ моремъ вдоль береговъ Ѳракіи, но буря заставила ихъ остановиться въ Созополѣ. Сюда къ Григорію донеслись слухи о Пароріяхъ [2]), какъ мѣстѣ, какъ нельзя болѣе пригодномъ для отшельнической жизни. Тамъ уже подвизался монахъ Амиралъ. Дѣйствительно, осмотрѣвъ мѣстность, Григорій нашелъ ее весьма удобной для исихіи по пустынности и отсутствію удобныхъ путей сообщенія. Здѣсь иноки и построили себѣ кельи. Однако на первыхъ порахъ отшельникамъ не посчастливилось. Амиралъ, по словамъ автора житія, человѣкъ пустой и тщеславный, сталъ завидовать Григорію и предложилъ ему удалиться, угрожая въ противномъ случаѣ наслать на него разбойниковъ. Григорій перешелъ на гору Катакекріомену, гдѣ на отшельниковъ спустя нѣсколько дней, дѣйствительно, напали разбойники, перевязали всѣхъ и стали допытываться денегъ. Пришлось возвратиться въ Константинополь. Григорій поселился при храмѣ

1) ... τῆς γὰρ θεωρίας οὐδὲ ἐπὶ βραχύτατον ὥρας ὅσον τὸ ἐκ' αὐτῷ ἐβούλετο ἀποστῆναι. *Житіе*, 33.

2) Иречекъ указываетъ мѣстоположеніе Пароріи въ сѣверной части Ѳракіи, въ окрестностяхъ Ямбола, на югъ отъ послѣдняго—Cesty po Bulharsku. V Praze, 1888, 516 сл.

Трехъ Святителей[1]), а, между тѣмъ, отправилъ на Аѳонъ двухъ учениковъ разузнать о состояніи горы. Проведя зиму въ Константинополѣ, Григорій весной самъ поѣхалъ на Аѳонъ, гдѣ его встрѣтили съ большимъ торжествомъ. Вблизи Лавры св. Аѳанасія Григорій и ученики его соорудили въ различныхъ мѣстахъ нѣсколько келій. Опять характеристическая черта. Григорій не только избѣгаетъ общежительныхъ монастырей, но находитъ совмѣстную жизнь даже съ учениками неудобной. Подобная черта свойственна вообще исихастамъ, и Григорій Палама, какъ увидимъ ниже, обосновываетъ ее, находя постоянное общеніе хотя бы съ ведущими такой же образъ жизни иноками помѣхой для исихіи. Новое нашествіе турокъ, однако, побудило Григорія искать пристанища внутри стѣнъ Лавры. Но не могъ онъ примириться съ жизнью въ общежительномъ монастырѣ: толпа монаховъ мѣшала ему предаваться созерцанію. Григорій не вытерпѣлъ и вмѣстѣ съ однимъ ученикомъ отправился въ Адріанополь, а оттуда опять въ Пароріи, гдѣ и поселился на Катакекріоменской горѣ. Собралось вокругъ него нѣсколько монаховъ. Но вскорѣ пришлось подумать о огражденіи себя отъ нападеній разбойниковъ. Григорій обратился къ болгарскому царю Іоанну Александру (Пароріи была пограничной мѣстностью, но все-таки находились еще на территоріи Византійской имперіи). Царь принялъ въ Григоріи живѣйшее участіе[2]): послалъ много денегъ и различныхъ припасовъ, воздвигнулъ большую башню, соорудилъ алтарь, построилъ кельи и другія службы—все это съ царской щедростью,—пристанища для животныхъ. Кромѣ того, онъ подарилъ новой обители рыбное озеро,

---

[1]) „Обычай поселяться при церквахъ былъ очень распространенъ въ Византійской имперіи съ давнихъ поръ. Иногда такіе поселенцы проживали въ готовыхъ уже помѣщеніяхъ, устрояемыхъ обыкновенно въ подвальномъ этажѣ церкви или ея притворахъ, иногда возводили свои хижины, прислоняя ихъ ко внѣшнимъ стѣнамъ храма, или на небольшомъ разстояніи отъ нихъ. Иногда проводили дни и ночи на церковномъ крыльцѣ или между колоннами. Подобное привитаніе при домахъ Божіихъ считалось своего рода подвижничествомъ, а для самихъ подвижниковъ представляло еще и то удобство, что они... сыты бывали отъ приношеній благочестивыхъ богомольцевъ". *Троицкій, Арсеній и Арсениты, Христіанское Чтеніе.* 1867 г., ч. II, 932 прим. 1.

[2]) По словамъ житія Ѳеодосія Тырновскаго, составленнаго тѣмъ же Каллистомъ посредникомъ въ сношеніяхъ между Григоріемъ и Іоанномъ

безчисленное множество овецъ и воловъ и вьючныхъ животныхъ[1]). Итакъ Григорій въ сущности возвратился къ прежнему типу общежительнаго монастыря. Обстоятельства времени не благопріятствовали проведенію въ жизнь идеала отшельнической жизни, выработаннаго Григоріемъ на Синаѣ и Критѣ. Самъ Григорій не удовольствовался такой жизнью и устроилъ для себя невдалекѣ отъ обители особую келью, куда и уединялся для безмолвія. Здѣсь, затворившись съ однимъ ученикомъ, онъ провелъ послѣдніе дни жизни.

Переходя къ изложенію ученія Григорія, я считаю не лишнимъ указать, какъ смотрѣли на ученіе Григорія его ученики и послѣдователи. Выразителемъ ихъ взглядовъ является авторъ житія Каллистъ. Каллистъ видитъ въ ученіи Григорія нѣчто новое, до сихъ поръ не слыханное или, по крайней мѣрѣ, почти не практиковавшееся. Григорій является у него апостоломъ этого ученія, даже сопоставляется съ Христомъ. Каллистъ говоритъ, что Григорій занимался всегда для него желаннымъ дѣломъ апостольски обходить всю вселенную и, проходя по разнымъ мѣстамъ, всякаго вѣрнаго научить практической добродѣтели и созерцанію[2]). Ученики Григорія являются также проповѣдниками его ученія и въ свою очередь собираютъ вокругъ себя учениковъ. Къ Григорію стекаются слушатели не только изъ родной страны, но и изъ Сербіи и Болгаріи, не только молодые, но и старцы, долго упражнявшіеся въ подвигахъ благочестія и прославившіеся ими. Христосъ посредствомъ двѣнадцати апостоловъ довелъ число своихъ послѣдователей до семидесяти, а Григорій, так-

---

Александромъ былъ Ѳеодосій. Онъ былъ лично извѣстенъ царю и благодаря его хлопотамъ царь принялъ такое участіе въ Григоріи. См. *„Житіе Ѳеодосія Тырновскаго“. Чт. Общ. Ист. и Древ. Рос.* 1860, I, отд. III, г.

[1]) Я уже упоминалъ, что, по словамъ автора Житія Ромила, Александръ подъ страхомъ смертной казни запретилъ разбойникамъ безпокоить иноковъ. Приведу самое мѣсто: „ѹвѣдѣше ѧко паро́рінска а поѹстынѧ добрѣ жительствѹе́ть (Ромилъ). црь бо̀ а҆ле́ѯандрь съ гнѣво́ запрѣти́вшѹ мно́гомь разбо́иникѡ́ и ѹ҆бі́ицамь. и҆же о҆бы́чаи и҆мѹщимь. ѧко а҆ще не прѣста́нѹть, та́коваго начинані́а гла́вное по́сѣчти томле́ніе“.

[2]) Ἀλλ' ὁ θεῖος ἐκεῖνος πατὴρ ἔργον εἰς ἀεὶ περισπούδαστον εἶχεν ἀποστολικῶς διαδραμεῖν πᾶσαν τὴν οἰκουμένην... εἰς διαφόρους τόπους περιτρέχων καὶ διερχόμενος παντὶ πιστῷ θεαρέστου καὶ θεοφιλοῦς ἔργου τούτου (θεωρίας καὶ τῆς πρακτικῆς ἀρετῆς) μετέδωκεν. *Житіе*, 41, 43.

же имѣвшій двѣнадцать учениковъ-апостоловъ, просвѣтилъ и наставилъ и пріобщилъ Богу почти все множество монаховъ[1]).

Источниками для ученія Григорія служать его сочиненія, отчасти біографія и житіе Максима Кавсокаливскаго. Нѣкоторыя свѣдѣнія можно почерпнуть изъ совмѣстнаго труда Каллиста и Игнатія, озаглавленнаго „Μέθοδος καὶ κανὼν σὺν θεῷ ἀκριβής“ [2]).

Что касается сочиненій самого Григорія, то къ сожалѣнію изъ нихъ нельзя вынести вполнѣ яснаго и опредѣленнаго представленія о цѣлой системѣ Григорія. Сочиненій этихъ немного. Самое значительное между ними: „Κεφάλαια δι ἀκροστιχίδος“ ничто иное, какъ собраніе краткихъ изреченій догматическаго и нравственнаго содержанія; нѣкоторыя изъ нихъ относятся и къ занимающимъ насъ вопросамъ. Остальныя сочиненія носятъ характеръ практическихъ наставленій относительно различныхъ сторонъ исихіи, и нѣтъ ни одного, которое представляло бы систематическое изложеніе ученія о исихіи и θεωρία. Такимъ образомъ система Григорія является въ его сочиненіи только въ отрывкахъ. Изъ другихъ источниковъ любопытныя дополненія даютъ помянутыя житія. Въ совмѣстномъ трудѣ иноковъ Каллиста и Игнатія мистицизмъ почти совершенно стушевывается, и по содержанію трактатъ мало чѣмъ рознится отъ другихъ аскетическихъ произведеній, наводнявшихъ византійскую литературу во все время ея существованія.

Обращаюсь къ ученію Григорія.

Въ основаніи ученія лежитъ мысль о первоначальномъ единеніи Бога съ человѣкомъ, нарушенномъ вслѣдствіе преслушанія послѣдняго. Въ первобытное состояніе мы можемъ возвратиться, удаливъ всѣ чувственные и умственные помыслы, подчинивъ себя Богу и воспринявъ дѣйствіе благодати Духа, сообщенной всѣмъ намъ, но дѣйствующей только въ тѣхъ, которые приготовляютъ себя къ этому упражненіемъ въ πρᾶξις, откуда переходъ къ θεωρία, а съ θεωρία связана умная молитва—дѣйствіе благодати Св. Духа.

Итакъ о состояніи человѣка до и послѣ грѣхопаденія. Человѣку изначала всѣянъ былъ въ душу свѣтъ, который чрезъ преслушаніе помрачилъ Адамъ[3]). Человѣкъ былъ осѣняемъ дѣйствіемъ и бла-

---

[1]) *Житіе*, 15, 30, 16—19.
[2]) См. *Migne*, Patr. graeca, t. 147, col. 636—812.
[3]) *Житіе*, 24.

годатью безконечнаго свѣта, но через преслушаніе лишился той свѣтовидной славы и осіянія [1]). До грѣхопаденія люди не ощущали потребности въ ѣдѣ, снѣ. Нужду въ этомъ они почувствовали послѣ грѣхопаденія, ставъ изъ божественныхъ звѣроподобными, изъ умныхъ—скотоподобными [2]). Въ началѣ у человѣка была простая память, направленная къ добру. Но человѣкъ былъ одаренъ свободной волей и въ силу этого могъ измѣняться. Совершенная неизмѣняемость—даръ будущаго обожествленія, не подвергающагося перемѣнамъ [3]). Преслушаніе испортило всѣ силы памяти, омрачивъ природное влеченіе къ добродѣтели, сдѣлавъ ее сложной изъ простой, разнообразной изъ единовидной [4]). И эта то развратившаяся память является причиной помысловъ [5]). Душа обладала силой желательнаго стремленія и страстной, возбуждающей стремленіе къ мужеству [6]). Звѣроподобный же гнѣвъ и неумное желаніе возникли по преслушаніи [7]). Тогда душа подчинилась страстямъ, а тѣло уподобилось животнымъ [8]) Такимъ образомъ явились въ словесной части души помыслы, въ страстной—звѣроподобныя страсти, въ желательной—скотоподобныя стремленія, въ разумной—фантастическіе образы, въ мыслительной—идеи обо всемъ этомъ [9]). Тогда же умъ, отдѣлившись отъ Бога, сталъ вездѣ блуждать подобно плѣннику [10]).

Главными условіями для возврата къ первоначальному единенію съ Божествомъ по Григорію являются πρᾶξις, какъ подготовленіе къ θεωρία, и, наконецъ, θεωρία, въ которой заключается высшее совершенство, и которая доставляетъ человѣку желанное единеніе. Ученіе о θεωρία является центральнымъ пунктомъ во всей системѣ Григорія, и это то ученіе представлялось, какъ послѣдователямъ, такъ и про-

---

1) *Житіе*, 14.
2) *Migne*, 150, col. 1241, § 9.
3) *Migne*, col. 1241, § 8.
4) *Migne*, l. c., 1256, § 61.
5) *Ibid*, § 60.
6) Ἡ ψυχὴ... ἔχει καὶ δύναμιν ὀρεκτικῆς ἐπιθυμίας, καὶ θυμικὴν πρὸς ἀνδρείας ἔρωτος κινητικήν. *Migne*, col. 1261—1264, § 81
7) *Ibid.*
8) *Ibid.*, § 82.
9) *Migne*, col. 1256, § 63.
10) *Migne*, col. 1332.

тивникамъ Григорія новымъ. Но Григорій, по словамъ біографа, самъ заимствовалъ свои ученіе у нѣкоего Арсенія. До знакомства съ Арсеніемъ Григорій зналъ только πρᾶξις, и исключительно πρᾶξις были извѣстна Аѳонскимъ монахамъ. Между тѣмъ, не въ πρᾶξις, а въ θεωρία заключалось высшее совершенство по словамъ Арсенія, πρᾶξις же только подготовляетъ θεωρία и на высшей степени совершенства становится излишней.

Что же такое разумѣлъ Арсеній подъ θεωρία? въ чемъ видѣлъ ея сущность? По словамъ Каллиста онъ отождествлялъ θεωρία съ умной молитвой. Слѣдствіемъ этой молитвы бываетъ божественное озареніе, которое дѣлаетъ человѣка свѣтовиднымъ [1]).

Указаніемъ условій и результатовъ θεωρία и занимаются трактаты Григорія.

Необходимымъ условіемъ θεωρία Григорій прежде всего признаетъ совершенное уединеніе даже отъ общества монаховъ (по крайней мѣрѣ на практикѣ). Но нельзя немедленно приступать къ θεωρία. Къ созерцанію нужно подготовляться обычнымъ монашескимъ подвижничествомъ. Это то подвижничество и разумѣетъ Григорій, когда говоритъ о πρᾶξις. Въ частности дѣлами практической добродѣтели Григорій называетъ воздержаніе отъ удовольствій, постъ, бодрствованіе, стояніе, поклоны, голодъ, нестяжаніе, псалмопѣніе. Къ практической добродѣтели Григорій причисляетъ также непрестанную молитву, неподдѣльное смиреніе, сокрушеніе и непрестанное воздыханіе, разумное молчаніе и во всемъ терпѣніе [2]). Должно замѣтить, что нѣкоторые изъ этихъ терминовъ Григорій употребляетъ и по отношенію къ созерцательнымъ добродѣтелямъ. Это, повидимому, находится въ связи съ его раздѣленіемъ добродѣтелей и страстей. Именно по Григорію добродѣтели бываютъ дѣятельныя (αἱ πρακτικαί), естественныя (αἱ φυσικαί), и божественныя—Духа. Дѣятельныя—произволенія, есте-

---

[1]) *Житіе*, 9.

[2]) См. *Migne*, col. 1328. Въ „Митерикѣ" Исаіи условіями отшельнической жизни признаются безмолвіе, постъ, распростертіе на землѣ, всенощное стояніе, пересиленіе сна, чтеніе, сердечныя слезы, множество земныхъ поклоновъ, біеніе въ перси, смиреніе, упокоеніе отъ всего мірского, молчаніе, молитва, псалмопѣніе, колѣнопреклоненіе, плачъ, памятованіе о Богѣ и смерти. Но правила, рекомендуемыя египетскими аввами и аммами, Григорій назвалъ бы πρᾶξις. См. *Порфирій* — Исторія Аѳона, ч. III, отд. I, 134—144.

ственныя—нашего устроенія и божественныя—благодати. Страсти же бываютъ естественныя и противоестественныя[1]).

Всякій исихастъ долженъ обладать прежде всего пятью добродѣтелями: молчаніемъ, воздержаніемъ, бодрствованіемъ, смиреніемъ и терпѣніемъ и упражняться въ трехъ боголюбезныхъ занятіяхъ: пѣніи псалмовъ, молитвѣ, чтеніи и ручномъ дѣлѣ, если немощенъ[2]). Безпрестанный постъ, погашая похоть, рождаетъ воздержаніе, воздержаніе—бодрствованіе (ἀγρυπνία), бодрствованіе—терпѣніе (ὑπομονή), терпѣніе—мужество, мужество—исихію, исихія—молитву (προσευχή), молитва—молчаніе (σιωπή), молчаніе—скорбь, скорбь—смиреніе, смиреніе—обратно скорбь. Эти дочери въ свою очередь рождаютъ матерей[3]). Но дѣла πρᾶξις недостаточны для совершенства. Мало того для совершеннаго (Григорій говоритъ главнымъ образомъ о псалмопѣніи, но сказанное, разумѣется, относится вообще ко всякимъ внѣшнимъ религіознымъ средствамъ) они излишни, даже вредны. „Много пѣть псалмовъ подобаетъ упражняющемуся въ практи-

---

[1]) *Migne*, col. 1268, § 88—89. Подраздѣленіе аскетическихъ упражненій на πρᾶξις и θεωρία мы находимъ у Исаака Сирина. „Дѣятельность крестная двояка, по двоякости естества, и она раздѣляется на двѣ части“ говоритъ Исаакъ: „Одна, состоя въ претерпѣніи плотскихъ скорбей, производимыхъ дѣйствованіемъ раздражительной части души, и есть, и называется дѣятельность. А другая заключается въ тонкомъ дѣланіи ума и въ божественномъ размышленіи, а также и въ пребываніи на молитвѣ. Она совершается вожделѣвательною частію души и называется созерцаніемъ. И одна т. е. дѣятельность очищаетъ по силѣ ревности страстную часть души, а вторая—дѣйственность душевной любви, т. е. естественное вожделѣніе, которое просвѣтляетъ умную часть души. Прежде нужно совершенно изучить первую часть, затѣмъ переходить ко второй“. См. „*Творенія иже во святыхъ отца нашего аввы Исаака Сиріянина*“. М. 1854, 14—15. Добродѣтель Исаакъ уподобляетъ тѣлу, созерцаніе—душѣ (ib. 16). Это ученіе Исаака развито Григоріемъ. Рекомендуя же для чтенія преимущественно сочиненія аскетовъ и мистиковъ (*Migne*, col. 1324), Григорій содѣйствовалъ ихъ популярности не только въ Византіи, но и въ славянскихъ земляхъ, о чемъ свидѣтельствуютъ многочисленные списки ихъ твореній болгарской, сербской и русской редакціи и новые переводы. См. *Соболевскій*, „Южно-славянское вліяніе на русскую письменность въ XIV—XV вѣкахъ“, Спб. 1894, стр. 10, 18, 19—20.

[2]) *Migne*, 150, col. 1272.

[3]) *Ibid.*, col. 1325.

ческихъ добродѣтеляхъ", говоритъ онъ: „но не исихастамъ, для которыхъ *достаточно молиться въ сердцѣ единому Богу* и воздерживаться отъ помысловъ. Ибо, истощивъ всю свою силу во многомъ псалмопѣніи, умъ не будетъ довольно бодрымъ для напряженной и постоянной молитвы". Еще выразительнѣе слѣдующія слова: „Когда, сидя, замѣтишь дѣйствующую и непрестанно движущуюся въ сердцѣ молитву, никогда не прекращай ея и не обращайся къ псалмопѣнію, пока она промыслительно (οἰκονομικῶς) не оставитъ тебя. Ибо, оставивъ Бога внутри (ἔσωθεν)—любопытно это выраженіе *Бога внутри*, но объ немъ ниже—ты внѣ становишься (ἔξωθεν ἵστασαι), обращаясь къ Нему (προσλαλῶν) и отъ высокаго склоняешься къ низменному (ἐκ τῶν ὑψηλῶν εἰς τὰ χαμαιπετῆ παρεκκλίνων), производишь смятеніе и нарушаешь спокойствіе ума (καὶ σύγχυσιν ποιεῖς, καὶ τὸν νοῦν ἐκταράττεις ἀπὸ τῆς γαλήνης αὐτοῦ), такъ какъ исихія, какъ показываетъ само названіе, имѣетъ дѣйствіе только при условіи мира и тишины. *Ибо Богъ миръ, находящійся по ту сторону смятенія и шума* (Ὁ Θεὸς γὰρ εἰρήνη ἐστὶ, συγχύσεως καὶ κραυγῆς ἐπέκεινα). *Долженъ быть и гимнъ нашъ ангельскимъ по устроенію* (κατὰ τὸ πολίτευμα), *а не плотскимъ.* Ибо стихословіе при помощи голоса въ звукѣ (ἐν κραυγῇ)—символъ умственнаго звука *и дано намъ по причинѣ нашей грубости и нерадивости* (διὰ τὴν ῥαθυμίαν καὶ ἀγροικίαν ἡμῶν), чтобы мы могли подняться къ истинному (διὰ τὸ ἐπανάγεσθαι πρὸς τἀληθῆ") [1]). „Совершенные не нуждаются въ произнесеніи псалмовъ" говоритъ Григорій въ другомъ мѣстѣ: „но въ безмолвіи, неусыпной молитвѣ и созерцаніи, если достигли просвѣщенія. Вѣдь они соединены съ Богомъ и не должны отвлекать мысль отъ Него и производить въ ней безпорядокъ". Почти въ такихъ же выраженіяхъ говоритъ Григорій о словесной молитвѣ. „Одни учатъ произносить молитву устами, другіе—въ умѣ. Я рекомендую оба способа. Ибо иной разъ умъ не въ состояніи вѣщать, находясь въ акедіи, другой разъ уста. Поэтому должно молиться двумя способами: устами и въ умѣ. Но слѣдуетъ взывать (κράζειν) спокойно и несмятенно (ἡσύχως καὶ ἀταράχως), чтобы голосъ не препятствовалъ умному ощущенію и вниманію (ἵνα μὴ τὴν αἴσθησιν, καὶ τὴν προσοχὴν τοῦ νοῦ ἡ φωνὴ συγχέουσα, ἐμποδίζοιτο), пока, освоившись съ дѣломъ, умъ не преуспѣетъ въ немъ и не получитъ силы отъ Духа молиться всѣмъ существомъ и напряженно

1) Migne, l. c., col. 1333.

(μέχρις ἂν ὁ νοῦς, ἐθίσας ἐν τῷ ἔργῳ, προκόψοι, και δύναμιν λάβοι παρὰ τοῦ Πνευματος. εἰς τὸ ὁλικῶς καὶ κραταιῶς εὔχεσθαι). Тогда не нуждается въ устномъ изглашеніи [исихастъ], и ему достаточно совершать дѣло однимъ умомъ. (Τότε γάρ οὐ χρῄζει λαλεῖν δὶα στόματος... ἀρκούμενος μονον τῷ νοΐ ὁλόκληρον ποιεῖσθαι τὴν ἐργασίαν) [1]). Напротивъ, нѣтъ никакой пользы, если кто устами молится, а умъ блуждаетъ (ῥέμβεται) [2]). Такимъ образомъ внѣшнимъ религіознымъ дѣйствіямъ Григорій придаетъ чисто подчиненное значеніе. Сосредоточеніе въ себѣ, сердечная молитва, полный разрывъ съ внѣшнимъ міромъ—вотъ чего требуетъ Григорій отъ своихъ учениковъ. видя въ этомъ и только въ этомъ высочайшую цѣль человѣческаго существованія—возможность полнаго единенія съ Божествомъ.

Значеніе практической добродѣтели состоитъ также въ томъ, что посредствомъ ея побѣждаются страсти [3]). Окончательное уничтоженіе страстей возможно только при дѣйствіи благодати. Только при помощи благодати мы можемъ обуздать умъ, такъ какъ внѣшнее средство—удерживаніе дыханія—въ состояніи обуздать умъ только временно [4]). То же относится къ добродѣтелямъ. Совершенное утвержденіе въ добродѣтеляхъ не можетъ быть достигнуто собственнымъ стараніемъ души, если онѣ не будутъ усвоены ею субстанціально въ настроеніи посредствомъ благодати (εἰ μὴ αὗται οὐσιωδῶς ἐν τῇ ἕξει διὰ τῆς χάριτος παραγένωνται). Ибо каждая имѣетъ свой особенный даръ (χάρισμα ἴδιον), самостоятельное дѣйствіе (ἐνέργειαν καθ'αὑτήν), такъ что можетъ привлечь къ себѣ своихъ участниковъ и противъ ихъ желанія положеніемъ и природой добра (ὥστε δύνασθαι καὶ μὴ βουλομένους ἕλκειν τοὺς μετόχους αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν τῇ ἕξει καὶ φύσει τοῦ ἀγαθοῦ). И когда намъ это дано, сохраняется неизмѣннымъ и непремѣннымъ (ἀναλλοίωτον καὶ ἄτρεπτον ἔκτοτε συντηρεῖται). Ибо обладающіе этими добродѣтелями имѣютъ, какъ душу, живущую въ собственныхъ членахъ, благодать Духа для совершенія ихъ [5]). Поэтому мертво все собраніе добродѣтелей безъ благодати. И тѣ, которые

---

[1]) *Migne*, 150, col. 1329—1332.

[2]) *Ibid.*, col., 1320.

[3]) *Ibid.*, col., 1313.

[4]) *Ibid.*, col. 1332.

[5]) Ζῶσαν γὰρ ὥσπερ ψυχὴν ἐν ἰδίοις μέλεσιν ἔχουσι, τοῦ ἐνεργεῖν αὐτάς, τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος.

думаютъ, что совершенно владѣютъ ими или совершаютъ ихъ, на дѣлѣ обладаютъ тѣнью и подобіемъ прекраснаго и не образомъ истины" [1]). При такомъ взглядѣ на отношеніе добродѣтелей къ благодати, естественно, всякія внѣшнія религіозныя средства еще болѣе отступаютъ на задній планъ. Главное—пріобрѣсть благодать Духа, а это мыслимо только при углубленіи въ самого себя. Занимаясь исключительно своимъ внутреннимъ міромъ, освобождая душу не только отъ всего порочнаго, но и отъ всего отвлекающаго отъ Бога и связывающаго съ внѣшнимъ міромъ, человѣкъ, по представленію Григорія, подготовляетъ себя къ воспріятію дѣйствія благодати.

Но прежде чѣмъ перейти къ изложенію ученія Григорія о исихіи и θεωρία, въ которой проявляется эта благодать, я считаю не лишнимъ сопоставить взглядъ Григорія на значеніе πρᾶξις съ разсужденіями о внѣшнихъ религіозныхъ средствахъ западныхъ мистиковъ. Нѣкоторые находятъ, что коренное различіе восточныхъ мистиковъ отъ западныхъ во взглядахъ на церковную обрядность. Тогда какъ западные мистики отвергали пользу и необходимость внѣшнихъ религіозныхъ средствъ, восточные въ данномъ случаѣ вполнѣ согласовались съ ученіемъ Церкви [2]). Врядъ ли такая точка зрѣнія выдерживаетъ критику. Съ одной стороны западно-европейскіе мистики не отрицали извѣстнаго значенія за внѣшними религіозными дѣйствіями, съ другой—византійскіе разсматривали ихъ только, какъ подготовительную ступень къ созерцательной жизни. На высотѣ же созерцанія они не только излишни, но и вредны. Это, по крайней мѣрѣ, примѣнимо къ мистикамъ XIV столѣтія. Сказанное относится и къ взглядамъ мистиковъ на значеніе нравственно-практической религіозной дѣятельности. Я уже говорилъ, что условіемъ для совершен-

---

[1]) *Migne*, 150, col. 1265, § 86. Ср. у Симеона Новаго Богослова: „Безъ благодати напрасны добрыя дѣла... Какъ невозможно дому прочно стоять безъ основанія, такъ душѣ, вѣрующей въ Христа, невозможно явить богоугодное житіе, если въ нее не вложена будетъ, какъ основаніе, благодать св. Духа. Ибо постъ, и бдѣніе, и долулеганія, и поклоны, и молитвословія, и всякое другое злостраданіе ничтоже есть безъ божественной благодати". *„Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова въ переводѣ на русскій языкъ съ новогреческаго епископа Θеофана"*, вып. I. М. 1882, 185, 284.

[2]) Ср. *Вертеловскій*, Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (въ журн. *„Вѣра и Разумъ"* съ 1886—1897 г., passim)

ства Григорій признаетъ полное разобщеніе съ внѣшнимъ міромъ. Жизнь созерцательная съ экстатическими состояніемъ въ концѣ — идеалъ и нашихъ исихастовъ, а не только западно-европейскихъ мистиковъ, какъ думаетъ, напримѣръ, г. Вертеловскій [1]). Даже упрекъ въ игнорированіи нравственно-практической дѣятельности, въ квіетизмѣ въ большей степени примѣнимъ къ исихастамъ, чѣмъ къ западнымъ мистикамъ [2]). Не имѣя намѣренія входить въ обсужденіе вопроса о правовѣріи византійскихъ иноковъ XIV столѣтія, да и не обладая для этого надлежащей компетентностью, я тѣмъ не менѣе считаю не научнымъ строго разграничивать западную мистику отъ восточной и находить въ первой только ересь, а въ послѣдней только правовѣріе. Сравнительное изученіе явленій религіозной жизни востока и запада, мнѣ кажется, одно можетъ выяснить, какъ сущность мистицизма, такъ и ходъ его развитія въ теченіе среднихъ вѣковъ. Многія аналогіи, замѣчаемыя въ этомъ отношеніи въ Западной Европѣ, очень любопытны, указывая на однородныя явленія въ духовной жизни такихъ, повидимому, рѣзко различныхъ міровъ, и открывая путь для будущихъ изслѣдованій о взаимодѣйствіи востока и запада. Отмѣчу здѣсь два факта житія Григорія. Его научаетъ созерцанію Арсеній, житель Крита, принадлежавшаго тогда венеціанцамъ. Самый ранній и самый приближенный ученикъ Григорія Герасимъ, самъ родомъ изъ Евбеи, также принадлежавшей венеціанцамъ, проповѣдуетъ его ученіе латинянамъ—франкамъ, языкъ которыхъ знаетъ въ совершенствѣ.

Что касается ученія Григорія о πρᾶξις, то я ограничусь указаніемъ на нѣмецкаго мистика XIV вѣка Таулера. Оказывается, что Таулеръ придаетъ извѣстное значеніе тому, что Григорій назвалъ бы πρᾶξις, именно, какъ подготовленію къ созерцанію, но не больше. Въ одномъ мѣстѣ Таулеръ перечисляетъ виды этихъ внѣшнихъ религіозныхъ дѣйствій—почти то же, что говоритъ и Григорій и другіе восточные мистики [3]). У Григорія, повидимому, πρᾶξις играетъ болѣе

[1]) *Вертеловскій* Западно-европейская средневѣковая мистика и ея отношеніе къ католичеству *Вѣра и Разумъ* 1887, № 23, 650, 658, 1886, № 14, 84, 87.

[2]) Ср. напр. *Preger*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter Bd. I. Leipzig, 1874, 446.

[3]) *Preger*, op. c., Bd. III Leipzig 1893, 212—214, 202. То же слѣдуетъ сказать о Катеринѣ Сіенской. Внѣшнее покаяніе и словесная молитва пред-

важную роль. Однако, въ одномъ мѣстѣ, говоря о добродѣтеляхъ, ведущихъ къ совершенству, Григорій замѣчаетъ, что послушаніе (о значеніи этого термина скажу ниже) ведетъ болѣе короткимъ путемъ, чѣмъ постъ и молитва[1]).

Обращаюсь къ дальнѣйшему изложенію ученія Григорія.

Григорій дѣлитъ совершенствующихся въ исихіи и созерцаніи на три разряда: начальныхъ (οἱ ἀρχάριοι), среднихъ (οἱ μέσοι), совершенныхъ (οἱ τέλειοι). Начальнымъ свойственно дѣйствіе (ἡ ἐνέργεια), среднимъ—просвѣщеніе (φωτισμός), совершеннымъ—очищеніе души или воскресеніе (ἡ τῆς ψυχῆς κάθαρσις ἢ ἀνάστασις)[2]).

Необходимыми условіями θεωρία Григорій признаетъ послушаніе, смиреніе и терпѣніе. Особенное же значеніе придаетъ онъ первымъ двумъ. Послушаніе рекомендуется преимущественно начинающимъ. Однако Григорій замѣчаетъ, что сохранить истинное послушаніе Богу въ выполненіи заповѣдей удается весьма немногимъ, и очень трудно даже для совершенныхъ[3]).

Итакъ о послушаніи. „Какъ черезъ непослушаніе Адамъ лишился божественнаго озаренія, такъ послушаніемъ одной ступенью быстро восходятъ на небеса“[4]). Григорій строитъ лѣстницу изъ различныхъ ступеней подчиненія (ὑποταγή). Первая ступень—отреченіе (ἀποταγή), вторая—подчиненіе (ὑποταγή), третья—послушаніе (ὑπακοή), четвертая—смиреніе (ταπείνωσις), пятая—любовь (ἀγάπη), въ которой Богъ. Дѣятельное послушаніе заповѣдямъ строитъ лѣстницу изъ различныхъ добродѣтелей и полагаетъ ихъ, какъ восхожденія (ἀναβάσεις) въ душѣ, откуда возводящее на высоту (ὑψοποιός) смиреніе ведетъ подвизающагося на небо и передаетъ царицѣ добродѣтелей любви и, приведя ко Христу, представляетъ[5]). Смиренію Григорій придаетъ

ставляются Катеринѣ не главной вещью, хотя она усиленно ихъ рекомендуетъ, главное, напротивъ, заключается въ чувствѣ. *Гаспари*, Исторія итальянской литературы т. I. пер. Бальмонта М. 1895, 331.

[1]) *Migne*, l. c. col., 1245.

[1]) *Migne*, col. 1308.

[3]) *Migne*, col. 1245.

[4]) *Migne*, col. 1285.

[5]) *Migne*, col. 1284. Ср. у Симеона: „Совокупность добродѣтелей можно уподобить колоннѣ, которой основаніемъ служитъ смиренномудріе, а верхомъ любовь, которая есть престолъ Божій“ op. c., 188.

величайшее значеніе. Онъ находитъ, что весьма немного людей нашло и познало на опытѣ смиреніе. Ибо тѣ, которые берутся разсуждать объ этомъ при помощи слова, подобны измѣряющимъ бездну. Смиреніе собственно не заключаетъ въ себѣ ни смиреннословія (ταπεινολογία), ни смиреннаго вида (οὐ ταπεινοσχημοῖ) и не побуждаетъ смиренномудрствовать (φρονεῖν ταπεινά), ни себя не порицаетъ упражняющійся въ смиреніи (οὐδὲ ἑαυτὸν μέμφεται ταπεινούμενος). Это—средства (ἀφορμαί) и формы (σχήματα) смиренія, какъ различные способы, но само смиреніе благодать и даръ свыше. Есть два вида смиренія: первое—ставить себя ниже всѣхъ, второе—приписывать Богу исправленія (κατορθώματα). Первое начало, второе конецъ. Ищущій смиренія долженъ познать и обдумать въ себѣ слѣдующіе три положенія: что онъ грѣшнѣе всѣхъ грѣшниковъ, всѣхъ твореній, какъ поступающій противъ природы,—демоновъ, какъ служащій имъ" [1]). Семь различныхъ способовъ (τρόποι) руководятъ нами и ведутъ насъ въ богодарованное смиреніе: безмолвіе (σιωπή), смиренномудріе (ταπεινοφροσύνη), смиреннословіе, смиренное держаніе себя (ταπεινοφορία), самопорицаніе (αὐτομεμψία), сокрушеніе (συντριβή), уничиженіе (ἐσχατιά). Изъ смиренномудрія рождаются три способа смиренія: смиренная рѣчь, смиренное держаніе себя (τὸ ταπεινὰ καὶ εὐτελῆ φορεῖν) и, безпрестанное самопорицаніе. Три эти способа рождаютъ сокрушеніе вслѣдствіе уступки искушеніямъ (ἐκ τῆς παραχωρήσεως τῶν πειρασμῶν), которое называется промыслительнымъ наставленіемъ и смиреніемъ отъ демоновъ. Два же эти способа приносятъ совершенное и богодарованное смиреніе—завершеніе всѣхъ добродѣтелей". Это смиреніе Григорій называетъ совершеннымъ, безформеннымъ (ἀσχημάτιστον), истиннымъ, Божіей мудростью, совершающей все и дѣйствующей во всемъ [2]). Человѣкъ тогда обращается въ ея орудіе и совершаетъ посредствомъ ея чудеса [3]).

---

[1]) *Migne*, col. 1280.

[2]) *Migne*, col, 1281.

[3]) Δι' αὐτῆς ὄργανον αὐτὸν ἑαυτῇ βλέπων διαπαντὸς, καὶ δι' αὐτῆς τὰ θαυμάσια τοῦ Θεοῦ ἐργαζόμενον *ib*. У Симеона мы читаемъ: „Гдѣ искреннее смиреніе, такъ и глубина смиренномудрія, гдѣ смиренномудріе, тамъ и возсіяніе Святаго Духа, гдѣ возсіяніе Св. Духа, тамъ обильное изліяніе свѣта Божія, и Богъ съ премудростью и видѣніемъ тайнъ Его. Гдѣ это, тамъ царствіе небесное и сознаніе царствія и сокровенныя сокровища боговѣдѣнія....

Что нужно понимать подъ смиреніемъ Григорія? Смиренію вообще придается великое значеніе аскетами. Рекомендуютъ его и мистики. Но смиреніе Григорія—не есть смиреніе въ собственномъ смыслѣ слова. Его скорѣе можно было бы передать словомъ самоотреченіе. То же нужно сказать о тѣсно связанномъ со смиреніемъ послушаніи. Разбирая лѣстницу Григорія, мы находимъ, что все дѣло сводится къ совершенному отреченію отъ личной воли и всецѣлому подчиненію Божіей, полному отрѣшенію отъ индивидуальнаго существованія. И совершенство обусловлено полнымъ отсутствіемъ личной воли. Человѣкъ на высшей ступени совершенства становится покорнымъ орудіемъ Божества, которое одно въ немъ теперь дѣйствуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое ἀποταγή, какъ не безусловное отреченіе отъ своей воли, отъ личнаго существованія? Весьма естественно, что слѣдующая степень—такое же подчиненіе волѣ Божіей. Ясно, что необходимымъ аттрибутомъ такого состоянія является смиреніе, о которомъ говоритъ Григорій. Отказываясь отъ признанія личной самодѣятельности въ дѣлѣ совершенствованія, человѣкъ отказывается и отъ самодѣятельности и отдается вполнѣ пассивно дѣйствію Божества. Высшая степень смиренія будетъ такимъ состояніемъ человѣка, въ которомъ въ немъ безпрепятственно дѣйствуетъ Богъ. Такое смиреніе Григорій отождествляетъ съ Божіей премудростью. Стремленіе къ полному отрѣшенію отъ индивидуальнаго существованія свойственно и болѣе раннимъ византійскимъ мистикамъ, но у Григорія оно проявляется весьма рѣзко, что сближаетъ его мистику съ западноевропейской. Сравнимъ то, что говоритъ Григорій о смиреніи и самоотреченіи, съ разсужденіями на ту же тему Эккарта—мистика, повидимому, ничего общаго съ Григоріемъ не имѣющаго, и мы удивимся сходству въ мысляхъ и выраженіяхъ. Эккартъ находитъ прародительскій грѣхъ въ томъ, что человѣкъ хотѣлъ основаться на себѣ самомъ[1]). Мы видѣли, что Григорій противополагаетъ послушаніе непослушанію, какъ вели-

---

(op. c. 30). Слѣдствіемъ этого (открытія Богомъ очей души) будетъ то, что ты отъ всей души будешь почитать несравненно высшими себя и святыми не только благочестивыхъ людей, но и всякаго вообще человѣка... Ибо святое смиреніе на этой мѣрѣ находится и первымъ даромъ даетъ то, чтобы онъ думалъ, что изъ всѣхъ людей никого нѣтъ грѣшнѣе и ничтожнѣе его". op. c., 98. Ср. *Исаакъ Сиринъ*, op. c., 260—261.

[1]) *Preger*, op. c., I, 441.

чайшую добродѣтель величайшему пороку. Подобно Григорію Эккартъ указываетъ на необходимость „возвращенія въ долину смиренія", въ чистое самоотреченіе [1]). Совершенная отрѣшенность (Abgeschiedenheit) не хочетъ ничѣмъ быть. Отрѣшенность есть существо смиренія. Душа, которая свободна отъ всѣхъ вещей, которая поставила себя въ чисто страдательное состояніе, въ совершенную пустоту и пассивность, должна быть наполнена Богомъ [2]).

Еще болѣе сходства находимъ мы въ разсужденіяхъ другого выдающагося нѣмецкаго мистика, по времени дѣятельности младшаго современника Григорія, Таулера. Таулеръ признаетъ согласно съ Бернардомъ необходимость смиренія для полученія благодати [3]). Онъ требуетъ внутренняго признанія, что мы ничто по природѣ и также черезъ грѣхъ. Твердое памятованіе грѣха и послѣдствій съ одной стороны, неизмѣримое Божіе величіе съ другой—напоминаютъ человѣку о томъ, что онъ ничто [4]). Своеволію прямо противоположно смиреніе, которое состоитъ въ томъ, что человѣкъ считаетъ себя ничѣмъ, можетъ пассивно подчиниться Богу и всѣмъ разумнымъ твореніямъ, и всякую вещь, откуда бы она не приходила, принимаетъ смиренно, какъ исходящую отъ Бога и только отъ Него, и представляетъ себя Богу въ смиренномъ страхѣ, въ истинномъ пренебреженіи себя самого во всѣхъ вещахъ. Это самоотрицаніе—внутренняя нищета [5]). Средство достигнуть его—отрѣшенность—ἀποταγή Григорія [6]). „Привлекаетъ тебя Христосъ, поставь себя внѣ формы и образа и предоставь Ему дѣйствовать тобой, какъ Своимъ орудіемъ [7]). „Результатъ смиренія—воля Божія, всецѣло дѣйствующая въ человѣкѣ.

Такія сопоставленія во многомъ разъясняютъ сущность воззрѣнія Григорія, что важно и для опредѣленія отношеній теорій исихастовъ къ богомильскимъ.

Терпѣніе. Григорій и здѣсь строитъ лѣстницу. Назову только нѣсколько конечныхъ ступеней. Исихія (поставленная за молитвой)

---

[1]) *Ibid.* 442.
[2]) *Ib.* 433.
[3]) *Ib.* Bd. III, 196.
[4]) *Ib.* 199.
[5]) *Ib.* 202.
[6]) *Ib.* 203.
[7]) *Ib.* 206.

рождаетъ θεωρία, θεωρία—знаніе, знаніе—постиженіе таинствъ, конецъ таинствъ—богословіе, плодъ богословія—совершенная любовь, любви—смиреніе, смиренія—безстрастіе, безстрастія—предвѣдѣніе [1]).

Перехожу къ ученію Григорія о умной молитвѣ. Эта молитва играетъ весьма важную роль у нашего мистика. Она начало и конецъ. За ней слѣдуетъ созерцаніе и экстазъ. Но такая сосредоточенная въ сердцѣ молитва есть уже слѣдствіе благодати, есть даръ св. Духа. И не всякій способенъ къ ней, а только преуспѣвшій въ практическихъ добродѣтеляхъ и исихіи. Правила относительно пріемовъ, которыми достигается умная молитва, не отличаются оригинальностью. Здѣсь Григорій повторяетъ Симеона. „Прежде всего нужно низвесть умъ изъ повелительной части души въ сердце и удерживать его тамъ, старательно нагибаясь, удручая грудь, плечи и шею и непрестанно взывая умственно или душевно: „Господи Іисусе Христе! помилуй меня“. Далѣе, направляя умъ ко второй половинѣ [молитвы], нужно говорить: „Сыне Божій! помилуй меня“ и повторять эти слова непрестанно безъ измѣненія; нужно при этомъ стараться дышать, какъ можно тише, ибо воздухъ дыханія, восходя отъ сердца, помрачаетъ умъ, разсѣеваетъ мысль и или дѣлаетъ такимъ образомъ умъ плѣнникомъ забвенія, или направляетъ его къ заботѣ о другомъ“ [2]).

„Начало умной молитвы дѣйствіе или очистительная сила Духа и таинственное священнодѣйствіе ума (какъ начало исихіи новой), средина—свѣтоносная сила (ἡ φωτιστικὴ δύναμις) и созерцаніе (θεωρία), конецъ экстазъ (ἔκστασις) и восхищеніе ума къ Богу (ἁρπαγὴ τοῦ νοὸς πρὸς Θεόν)“ говоритъ Григорій. [3]) Такая молитва неразрывно связана съ дѣйствіемъ Духа и сама благодать Духа. „Если мы желаемъ найти и познать безошибочно истину, то будемъ искать одного сердечнаго дѣйствія, совершенно невидимаго и безформеннаго (ἀνείδεον πάντῃ καὶ ἀσχημάτιστον) и не отражать въ воображеніи (μήτε... φανταστικῶς ἐνοπτρίζεσθαι) формъ или образовъ, ни созерцать свѣтъ, но только постараемся имѣть дѣйствующую въ сердцѣ энергію молитвы, согрѣвающую и радующую умъ и возжигающую въ душѣ

---

[1]) *Migne*, 150, col. 1302. „*Преподобнаго отца нашего Іоанна игумена Синайской горы Лѣствица и Слово къ пастырю*“ изд. 3. М. 1869, 321.
[2]) *Migne*, 150, col. 1316.
[3]) *Ibid*. col. 1277.

любовь къ Богу и людямъ.“ Слѣдствіемъ этой молитвы, которая бываетъ у начинающихъ вѣчно движущимся дѣйствіемъ св. Духа, поднимающимся отъ сердца, какъ огонь веселія, а у совершенныхъ проявляется, какъ благоуханный свѣтъ,—бываетъ смиреніе и сокрушеніе. Знакъ ея, что умъ въ молитвѣ является совершенно безвиднымъ и ни себя, ни другое что не видитъ, между тѣмъ какъ чувства устраняются тѣмъ свѣтомъ (т. е. дѣйствіемъ Духа). Ибо умъ становится тогда невещественнымъ и свѣтовиднымъ, соединяемый неизреченно съ Богомъ въ одинъ духъ [1]). Начало дѣйствія Духа въ нѣкоторыхъ обнаруживается, какъ свѣтъ, въ другихъ,—трепетный восторгъ, въ иныхъ,—радость, въ иныхъ—смѣшанная радость и страхъ, въ нѣкоторыхъ, какъ трепетъ и радость, у иныхъ же бываютъ слезы и страхъ. Радуется душа посѣщенію и милосердію Божію, боится же и трепещетъ Его присутствія, какъ повинная во многихъ прегрѣшеніяхъ. У иныхъ опять бываетъ въ началѣ неизреченное сокрушеніе и несказанная болѣзнь души, болѣзнующей, какъ рождающая и мучащаяся родами. Ибо проходитъ до раздѣленія души и тѣла, связокъ и мозга живое и дѣйственное слово т. е. Іисусъ Христосъ, чтобы искоренить силой изъ всѣхъ частей души и тѣла страсть. Въ другихъ же наблюдается любовь и непобѣдимый (ἄμαχος) со всѣми миръ, въ иныхъ восторгъ (ἀγαλλίαμα), часто называемый отцами взыграніемъ (σκίρτημα), который есть сила Духа и движеніе живого сердца. Этотъ восторгъ бываетъ двухъ родовъ: спокойнообразный (τὸ γαληνόμορφον) который называется трепетаніе (παλμός) и воздыханіе и ходатайство Духа, и великій сердечный—взыграніе (σκίρτημα) и скаканіе (ἅλμα), устремляющійся въ божественный воздухъ полетъ живого сердца (καρδίας ζώσης πρὸς τὸν θεϊκὸν ἀέρα ἀνατατικὴ πτῆσις). Ибо душа, окрыляемая Духомъ любовью и освобождаемая отъ узъ страстей, пробуетъ возлетѣть въ высшія сферы (πρὸς τὰ ἄνω), и прежде исхода стремясь къ разлученію съ бременемъ (βάρος). Это и называется возмущеніемъ (ταραγμός) Духа или кипѣніемъ (ἐκβρασμός) и движеніемъ (κίνησις) [2]). Знаки дѣйствія благодати—слезы, сокрушеніе, смиреніе, воздержаніе, молчаніе, постоянство, скрываніе (τὸ κρύπτεσθαι)“ [3]) Дѣйствіе это обнаруживается или въ умѣ, или въ сердцѣ. Въ послѣднемъ случаѣ Духъ влечетъ

---

[1]) *Migne*, l. c. col. 1280—1281.

[2]) *Migne*, col. 1308—1309.

[3]) *Ib.*, col. 1312.

умъ къ себѣ, стягивая въ глубину сердца и прекращая обычное блужданіе послѣдняго [1]).

Въ одномъ мѣстѣ Григорій отождествляетъ молитву съ памятованіемъ Бога. „Памятованіе Бога или умная молитва выше всѣхъ добродѣтелей, какъ любовь Божія." [2]). Это памятованіе играетъ у Григорія важную роль въ процессѣ соединенія съ Богомъ. Мы видѣли, что по Григорію первоначальная память развратилась и стала источникомъ помысловъ, божественную память погубило забвеніе. [3]). Но память исцѣляетъ божественная, крѣпко утвержденная чрезъ молитву память [4]). Иногда же Григорій разумѣетъ подъ памятованіемъ Бога призываніе Христа [5]). Очевидно, что однимъ именемъ здѣсь обозначены два различныя понятія: память субъективная и объективная—насажденная Богомъ въ душѣ человѣка и память, сама по себѣ имѣющая божественное происхожденіе. Послѣднее относится и къ умной молитвѣ. Молитву Григорія нельзя назвать молитвой въ собственномъ смыслѣ слова. Онъ самъ нерѣдко называетъ ее дѣйствіемъ Духа въ сердцѣ. Молитва является то результатомъ этого дѣйствія, то отождествляется съ послѣднимъ. Съ ней неразрывно соединена исихія, созерцаніе и вѣнецъ всего—экстазъ въ совершенной любви къ Богу. Приведу нѣкоторыя изъ наименованій молитвы въ прославленіи ея: молитва дѣйствіе вѣры, болѣе того непосредственная вѣра (πίστις ἄμεσος), совершаемая любовь (ἐνεργουμένη ἀγάπη), полнота сердца, познаніе Бога (Θεοῦ ἐπίγνωσις), залогъ Духа Святого (Πνεύματος ἁγίου ἀρραβών), Іисусовъ восторгъ (τοῦ Ἰησοῦ ἀγαλλίαμα), милость Божія, знаменіе примиренія (καταλλαγῆς σημεῖον), *лучъ мысленнаго солнца* (ἀκτὶς νοητοῦ ἡλίου), благодать Божія, мудрость Бога, вѣрнѣе начало самой мудрости, обнаруженіе Бога, исходный пунктъ (ἀφορμή) исихіи; молитва есть Богъ, содѣйствующій все во всемъ, заключаетъ Григорій прославленіе молитвы. [6]).

---

1) *Ib.*, col. 1313.

2) Ἡ.. τοῦ Θεοῦ μνήμη, εἴτ οὖν ἡ νοερὰ προσευχὴ ὑψηλότερα πασῶν τῶν ἐργασιῶν ἐστιν αὕτη καὶ κεφαλὴ ἀρετῶν, ὡς ἀγάπη Θεοῦ. *Ib.* col. 1340.

3) *Ib.*, col. 1244, § 17.

4) *Ib.*, col. 1256, § 61.

5) *Ib.*, col. 1308. Вообще о молитвѣ ср. разсужденія *Симеона*, ор. с. стр. 75—76, 78—80, 83—84; *Іоанна Лѣствичника*, ор. с., 344, 348.

6) *Migne*, col., 1277—1280.

Условіями умной молитвы Григорій признаетъ воздержаніе, молчаніе, самопорицаніе т. е. смиреніе [1]).

Въ общихъ чертахъ описаніе θεωρία, подготовленія къ ней и ея результатовъ даетъ Каллистъ въ житіи Григорія, влагая ученіе объ этомъ въ уста послѣдняго. Приведу это описаніе цѣликомъ. „Душа, укрощая посредствомъ практическихъ добродѣтелей страсти, дѣлаетъ ихъ подчиненными себѣ и рабами, и тогда, подобно тому какъ за тѣлами тѣни, за ней слѣдуютъ, сопровождая ее, естественныя добродѣтели и руководятъ подвизающагося, наставляя его въ восхожденіи по духовной лѣстницѣ. Когда же благодатью Христа умъ сподобится духовнаго просіянія и свѣтло (λαμπρῶς) развернется для созерцанія, ставъ выше себя (ὑψηλότερος ἑαυτοῦ γεγονώς), тогда, по мѣрѣ сообщенной ему благодати, яснѣе и чище видитъ природу сущаго съ его соразмѣрностью и порядкомъ—не такъ, какъ проведшіе время надъ изученіемъ пустой внѣшней мудрости, которые говорятъ отъ чрева и сообщаютъ ложныя положенія; обращаясь къ общему, болтаютъ вздоръ и обманываютъ людей, гонясь за одной тѣнью и не заботясь о изслѣдованіи субстанціальной энергіи и природы [2]). Мало по малу душа, принявшая залогъ Духа, посредствомъ множества созерцаній возводится къ высшему и божественному. Тогда, очищенная истиной, она, отложивши всякій страхъ, соединившись любовью съ женихомъ Христомъ, видитъ, какъ ея естественные помыслы прекращаются и остаются назади. Достигнувъ въ невидимую и неизреченную красоту, она одна съ однимъ Богомъ бесѣдуетъ, озаренная свѣтло лучами и благодатью св. Духа. Озаренная этимъ безконечнымъ свѣтомъ душа имѣетъ движеніе только къ Богу и въ силу чуднаго и необыкновеннаго восхищенія болѣе не чувствуетъ низменнаго, бреннаго и вещественнаго тѣла: [illegible] духа, свободная отъ всякаго затемненія и вещественныхъ [illegible], [illegible] природой, какъ былъ Адамъ до грѣхопаденія [3]). „Когда [illegible] достигнетъ этого, тогда [illegible] внутреннія [illegible] душа [illegible] [illegible] и такъ [illegible] душа можетъ сказать съ

---

[1] [illegible] col. 1244. Ср. Іоанна Лествичника. [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible] 12–14.

апостоломъ: „въ тѣлѣ или не въ тѣлѣ, не знаю“ [1]). У самого Григорія мы читаемъ: созерцаніе бываетъ возможно, когда ощущенія, касающіяся чувственныхъ предметовъ, объединятся съ ощущеніями умственными посредствомъ Духа. Тогда они непосредственно и по сущности познаютъ природу божественныхъ и человѣческихъ вещей и ясно созерцаютъ ихъ основанія, наблюдая, на сколько возможно, единую причину всего—Троицу“ [2]). „Какъ чувственный глазъ, смотря на письмо, воспринимаетъ оттуда чувственныя разумѣнія (νοήματα), такъ умъ, когда очистится и возвратится въ первое достоинство, взирая на Бога, получаетъ отъ Него божественныя разумѣнія и вмѣсто трости—мышленіе и языкъ. Погружая мысль въ свѣтъ и дѣлая ее свѣтомъ, Духъ вписываетъ слова въ духѣ слушающихъ Бога чистыми сердцами. Тогда человѣкъ познаетъ, какъ научены Богомъ вѣрные, и какъ учитъ Богъ человѣка вѣдѣнію въ Духѣ“ [3]). Созерцаній восемь. Первое—Бога, второе—порядка умныхъ силъ, третье—устройства сущаго, четвертое—промыслительнаго снисхожденія Слова, пятое—общаго воскресенія, шестое—страшнаго второго пришествія, седьмое—вѣчнаго наказанія, восьмое—небеснаго царствія. [4]).

За созерцаніемъ слѣдуетъ восхищеніе и выступленіе души къ Богу, въ которомъ она соединяется съ Богомъ въ одинъ духъ. Въ духѣ есть два экстатическія стремленія (ἔρωτες)—сердечное (ἐγκάρδιος) и собственно экстатическое. Первое свойственно просвѣщаемымъ (т. е. среднимъ), второе—совершеннымъ въ любви. Оба отвлекаютъ отъ чувствъ умъ, въ которомъ дѣйствуютъ [5]). Въ экстазѣ Григорій различаетъ двѣ ступени: ἔκπληξις и ἔκστασις. ἔκπληξις—всецѣлое поднятіе (ὁλικὴ ἔπαρσις) силъ души къ познанной объединенной [съ нею] высшей славѣ или чистое и цѣлокупное (ὁλόκληρος) простираніе (ἀνάτασις) къ безконечной силѣ, находящейся въ свѣтѣ. Ἔκστασις не только вос-

---

1) „*Житіе*“ 14—15.

2) Ἡνίκα δὲ εἰς ἓν συναφθῶσι διὰ τοῦ Πνεύματος ἐνοειδεῖς γενόμεναι, τηνικαῦτα τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀμέσως καὶ οὐσιωδῶς, ὡς ἔχουσι φύσεως γινώσκουσι, καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν τρανῶς θεωροῦσι, καὶ τὴν μίαν αἰτίαν τῶν ὅλων Τριάδα, ὡς ἐφικτόν, καθαρῶς ἐποπτεύουσι. Migne, col. 1272.

3) *Migne*, col. 1245—1248.

4) *Migne*, col. 1293—1296.

5) *Ibid.*, col. 1256, § 59.

хищеніе (ἁρπαγή) душевныхъ силъ къ небу, но и совершенный выходъ изъ самыхъ чувствъ. Любовь же двойная [1]) превосходящее стремленіе пьянство духа“ (ἔρως δὲ ὁ διττός, ἡ τῆς ἐκστάσεως νικητικὴ μέθη τοῦ πνεύματος)“ [2]). Если присоединимъ къ вышеизложенному замѣчаніе Каллиста, что Григорій училъ своихъ учениковъ, какъ по божественной благодати *человѣкъ становится Богомъ* [3]), то вотъ и все, что извѣстно о состояніи человѣка во время экстаза по ученію нашего мистика. Въ житіи Максима Кавсокаливскаго находимъ любопытный разговоръ этого святого съ Григоріемъ о интересующемъ насъ вопросѣ. Правда, здѣсь учитъ Максимъ, но намеки на такое ученіе находимъ въ сочиненіяхъ Григорія, и то, что говоритъ Максимъ, безъ натяжки вытекаетъ изъ ученія Григорія. Эти то обстоятельства и указаніе житія, которое нѣтъ основанія считать недостовѣрнымъ [4]), побудили меня привлечь къ разсмотрѣнію помянутый разговоръ, какъ разъясняющій и дополняющій ученіе Григорія. Григорій спрашиваетъ: „Умоляю тебя, скажи мнѣ откровенно: во время молитвы, когда мысль твоя возносится къ Богу, что созерцаетъ душа? Можетъ ли тогда дѣйствовать сердечная молитва?“—„Никакъ“, отвѣчалъ Максимъ: „когда благодать Св. Духа, во время моей молитвы овладѣваетъ умомъ, тогда молитва не дѣйствуетъ; потому что, не имѣя своей собственной силы, умъ въ тѣ минуты остается подъ вліяніемъ Св. Духа, и Духъ уже дѣйствуетъ, вводя его въ видѣнія божественныя, осіявая его неизреченнымъ свѣтомъ по мѣрѣ достоинства человѣка, доставляя ему свое утѣшеніе. Въ такомъ положеніи бывали святые пророки и апостолы и восходили до такой степени въ созерцаніи откровеній, что для людей казались изступленными или какъ бы упившимися... При дѣйствіи этой благодати душа становится выше всего чувственнаго и погружается въ таинства созерцанія, такъ что, о чемъ умъ дотолѣ и воображать не могъ, то, какъ говоритъ божественный Павелъ, ясно открывается ему. Чтобы понять, какъ умъ созерцаетъ то, *еже око не видѣ*, и чего не могъ онъ постичь самъ собою, объяснимъ это такъ: воскъ, какъ ни расти-

---

[1]) См. выше.

[2]) *Migne*, col. 1256, § 58.

[3]) „*Житіе*“, 29.

[4]) Разумѣется, я не касаюсь вопроса о достовѣрности *факта* разговора.

рай его руками, безъ содѣйствія огня не сдѣлается текучимъ, а положи его въ огонь, онъ прежде всего растопляется, потомъ объемлется пламенемъ и, сливаясь съ нимъ, вспыхиваетъ, объемлется свѣтомъ и самъ превращается въ свѣтъ, такъ что невозможно уже оставаться ему въ своемъ собственномъ видѣ, напротивъ, онъ разливается въ пламени, какъ вода. *Такъ бываетъ и съ нашей душою: безъ содѣйствія благодати она предоставляется силѣ собственнаго своего разсужденія; но, когда божественный огнь или благодать Святаго Духа объемлетъ ее, она остается уже подъ вліяніемъ и дѣйствіемъ Его свѣта, дѣлается сама свѣтомъ и такимъ образомъ, воспламенившись огнемъ божественнымъ, не можетъ дѣйствовать собственными силами или думать и разсуждать по своему произволенію, но дѣйствуетъ и разсуждаетъ въ силѣ и духѣ божественной благодати*" [1]).

Изложивъ главные пункты ученія Григорія, я считаю нужнымъ указать на параллели въ сочиненіяхъ западно-европейскихъ мистиковъ, какъ поясняющія многое неясное въ разсужденіяхъ Григорія. Помимо этого параллели эти любопытны, какъ свидѣтельство культурнаго взаимодѣйствія востока и запада, которое, какъ покажетъ дальнѣйшее изложеніе византійско-болгарскихъ религіозныхъ смутъ, и для XIV столѣтія нужно признать довольно значительнымъ. Конечно, въ большинствѣ случаевъ мнѣ придется ограничиться констатированіемъ факта, такъ какъ для болѣе или менѣе прочныхъ выводовъ о взаимномъ вліяніи Византіи и запада потребовалось бы детальное изученіе произведеній, какъ западно-европейскихъ, такъ и византійскихъ мистиковъ, для выполненія каковой задачи потребовалось бы значительное время и (для Византіи) ознакомленіе съ рукописнымъ матеріаломъ. На первыхъ порахъ будетъ имѣть значеніе и указаніе на аналогичныя явленія въ развитіи религіозно-философской мысли въ Византіи и на западѣ.

Оставляя въ сторонѣ многочисленныя параллели, встрѣчающіяся въ сочиненіяхъ ортодоксальныхъ западно-европейскихъ мистиковъ, я приведу нѣсколько мѣстъ изъ ученія Ричарда Сенъ Виктора, наиболѣе характеристичныхъ въ этомъ отношеніи, а затѣмъ укажу на подобныя же параллели въ сочиненіяхъ мистиковъ, близкихъ по времени дѣятельности къ Григорію или даже современныхъ ему.

---

[1]) *Аѳонскій Патерикъ* ч. I. изд. третье Спб. 1867, 313—314.

Условіемъ созерцанія Ричардъ признаетъ молитвенное настроеніе духа, вызываемое любовью къ Богу, и вспомоществованіе божественной благодати. Молитвенное настроеніе соединяетъ духъ человѣческій съ Богомъ, какъ бы въ одинъ духъ—тождественное выраженіе мы встрѣчали у Григорія. „Еще болѣе значенія для возвышенія созерцанія имѣетъ благодать: она увлекаетъ человѣка до того, что онъ исходитъ изъ себя при созерцаніи Божества, совершенно отрѣшается отъ всего чувственнаго, преображается, прославляется и, объединяясь съ Богомъ, утопаетъ въ эѳирѣ божественнаго знанія". Мы находимъ у Ричарда и уподобленіе души, соединившейся съ Богомъ, расплавленному воску: душа, *какъ воскъ, расплавляется* и превращается въ свое первобытное совершеннѣйшее состояніе и пр.[1]).

Затѣмъ отмѣчу нѣкоторыя параллели въ ученіи Эккарта, которыя, повидимому, нельзя объяснять простыми совпаденіями. Здѣсь прежде всего останавливаетъ наше вниманіе ученіе Эккарта о состояніи человѣка до грѣхопаденія. Человѣкъ до грѣхопаденія представлялъ чистую гармонію: низшія силы были подчинены высшимъ, а высшая была соединена съ Богомъ. Эккартъ различаетъ тѣло человѣка до его паденія отъ настоящаго, о чемъ свидѣтельствуютъ его замѣчанія о грубой матеріальности настоящаго тѣла, служащей препятствіемъ къ единенію съ Богомъ и явившейся слѣдствіемъ грѣха. Этому же грѣхопаденію слѣдуетъ приписать порчу естественныхъ силъ человѣка[2]). Подобныя же мысли высказываетъ Григорій. Конечно, это сходство не указываетъ необходимо на непосредственную связь между нашими мистиками. Не говоря уже о многихъ и рѣзкихъ различіяхъ въ частностяхъ ихъ ученій, самый характеръ сочиненій различенъ. Мы не находимъ въ сочиненіяхъ Григорія не только такой стройной философской системы какъ у Эккарта, но даже попытки образовать какую-нибудь систему. Такая попытка принадлежитъ Григорію Паламѣ, у котораго, впрочемъ, она и осталась попыткой, чему немало способствовало то обстоятельство, что, вслѣдствіе полемики съ противниками исихастовъ, онъ сосредоточилъ главное вниманіе на выясненіи вопроса о сущности и энергіи Бога, послужившаго яблокомъ раздора для враждебныхъ партій. Общность отдѣльныхъ сторонъ

---

[1]) *Вертеловскій*, op. c. *Вѣра и Разумъ* 1887, № 23, 640—641, 657.
[2]) *Preger*, op. c. I, 406—407.

ученій легко объяснить общностью источниковъ или одинаковымъ развитіемъ религіозной мысли.

Благодать—необходимое условіе единенія съ Божествомъ по ученію мистиковъ—Григорій нерѣдко называетъ дѣйствіемъ Духа, озаріеніемъ, просвѣщеніемъ, свѣтомъ, наконецъ, Богомъ. Впослѣдствіи Палама назвалъ благодать *энергіей* Бога. По Экварту благодать подобна свѣту солнца; она просвѣщаетъ разумъ, воспламеняетъ волю къ любви; задача ея—способствовать исходу души изъ твореній и самой себя, собранію всѣхъ силъ въ высшей части души и, наконецъ, обращенію въ пассивное существо, которое потомъ преобразуется Богомъ; благодать сама божественное существо, и ее постольку можно назвать сотворенной, поскольку Св. Духъ сообщаетъ ей движеніе и изливаетъ ее въ существо и силы души, чтобы сдѣлать ихъ богоподобными [1]).

Что интереснѣе всего, мы находимъ у Григорія намеки на ученіе о заключающемся внутри человѣка „образѣ Бога"—„искрѣ" нѣмецкихъ мистиковъ—ученіе, выставленное Эккартомъ [2]) и получившее дальнѣйшее развитіе у Таулера.

Въ одномъ мѣстѣ, говоря о двухъ способахъ подвижничества, посредствомъ которыхъ можетъ обнаружиться дѣйствіе Духа, Григорій замѣчаетъ, что это дѣйствіе скорѣе обнаружится черезъ непрестанное призываніе Іисуса, чѣмъ черезъ исполненіе заповѣдей, если упражняющійся въ такомъ призываніи научится ревностно и постоянно *рыть землю, ища золота* [3]). Подъ этимъ золотомъ, кажется, Григорій и разумѣетъ то, что у Эккарта носитъ названіе искры, образа Божія, внутреннѣйшаго человѣка, Seelengrund и т. п. Ободряя слѣпого Аарона, пришедшаго къ нему ученикомъ, Григорій говоритъ: „Кто не считаетъ несомнѣннымъ, что лишеніе чувственнаго зрѣнія дѣлаетъ духовное еще воспріимчивѣе, тотъ попусту толкуетъ о незыблемомъ ожиданіи спасительнаго и желаннѣйшаго для насъ присутствія Христова, для котораго мы мужественно переносимъ всѣ лишенія..., *чтобы найти искони насажденный въ душахъ нашихъ свѣтъ*, который омрачилъ преслушаніемъ Адамъ. Когда помощью и благодатью Христовой мы очистимъ посредствомъ теплой, напряженной

[1]) *Preger*, I, 434—435. Сходство съ ученіемъ Григорія ясно.
[2]) Намеки на него у Теодориха Фрейбургскаго. *Preger*, I, 305.
[3]) *Migne*, col. 1313.

и неусыпной молитвы свои сердца, тогда свѣтится нашъ умъ и мышленіе (διάνοια)—первенствующая и господствующая часть души,—которые являются какъ бы глазами души (ἅτινα καὶ δίκην ὀφθαλμοῦ πρόσεισι τῇ ψυχῇ). Такимъ образомъ, когда откроются душевные глаза, развертывается передъ нами умная красота души, и ставшій подобнымъ Богу въ духѣ человѣкъ (ὁ κατὰ Θεὸν ἐν πνεύματι γεγονώς) смотритъ естественно (φυσικῶς), какъ Адамъ до преслушанія" [1]). Подобно другимъ мистикамъ Григорій учитъ о исканіи Бога внутри насъ, въ сердцѣ [2]). Я указывалъ также на особенное значеніе, какое придается Григоріемъ термину память. Одно и то же Григорій называетъ то свѣтомъ, просвѣщавшимъ человѣка до грѣхопаденія, то золотомъ, скрытымъ въ глубинѣ души [3]), то памятованіемъ о Богѣ, то, наконецъ, Богомъ. Какъ бы то ни было, по Григорію именно посредствомъ этого свойства и въ немъ человѣкъ, вспомоществуемый благодатью, находитъ Бога и, наконецъ, соединяется съ Нимъ. По представленію Григорія, раздѣляемому западными мистиками, это свойство скрыто въ глубинѣ души. Особенно много параллелей мы находимъ въ разсужденіяхъ Таулера о Gemüt и Grund, играющихъ ту же роль, что приведенныя названія Григорія. Замѣчательно, что, подобно Григорію, Таулеръ даетъ смиренію первенствующую роль въ дѣлѣ единенія съ Богомъ посредствомъ Grund и въ немъ [4]). „Когда человѣкъ освободится отъ всего низменнаго, отъ чувствъ, когда все это затихнетъ въ немъ, душа увидитъ свое существо и всѣ силы и познаетъ себя, какъ разумный отобразъ Того, изъ Кого она вытекла" говоритъ Таулеръ [5]). „Въ этомъ основаніи (Grund), куда разумъ не можетъ проникнуть, видятъ свѣтъ въ свѣтѣ, т. е. во внутреннемъ свѣтѣ души видятъ и постигаютъ божественный свѣтъ въ свѣтѣ благодати"—подобное утверждаетъ и Григорій. „Просторъ, являемый въ этомъ божественномъ основаніи, не имѣетъ ни образа, ни формы" [6]). Такой безформенности въ созерцаніи, добивается, какъ мы видѣли, и Григорій. Въ связи съ этимъ разсужденія Григорія

---

1) *„Житіе"*, 24.
2) Ср. *Migne*, col. 1313, 1244, § 15; *Preger*, op. c. II, 225.
3) *Preger*, ib.
4) *Preger*. III, 163.
5) *Ibid.*, 163—164; ср. 165, 172—173.
6) *Ib.*, 173.

о томъ, что Богъ тишина и миръ, и что исихастъ долженъ стремиться привесть душу въ эту тишину. Подобныя мысли высказываются Эккартомъ и его послѣдователями, между прочимъ, и Таулеромъ[1].

Конечно, у Григорія мы находимъ только намеки на ученіе о присущемъ человѣку божественномъ началѣ. Вмѣсто него Григорій иногда ставитъ благодать, полученную нами при крещеніи[2]). Но только убѣжденіе въ томъ, что это начало присуще человѣку, что оно въ то же время тождественно съ Богомъ, могло уполномочить Григорія къ выводамъ, что человѣкъ можетъ слиться съ Божествомъ въ одинъ духъ, можетъ стать Богомъ, для чего только нужно исканіе Бога внутри насъ. Въ ученіи Григорія о памяти можно даже различать то, что у Таулера носитъ названіе сотвореннаго и несотвореннаго Grund'а. Разборъ мѣстъ, касающихся этого же вопроса въ сочиненіяхъ Григорія Паламы, подтверждаетъ такое предположеніе.

Заслуживаетъ вниманія объясненіе Григоріемъ адскихъ мученій, изъ котораго видно, что Григорій склонялся къ пониманію ихъ въ духовномъ смыслѣ. То же относится и къ райскому блаженству. Въ огнѣ Григорій видитъ страсть къ наслажденіямъ, въ червѣ—зудъ высокомѣрія и пр. Начало этихъ мученій восходитъ еще къ настоящей жизни и обнаруживается и внѣшнимъ образомъ. „Какъ начало наказаній сокрыто въ душахъ грѣшниковъ, такъ залоги блаженства дѣйствуютъ въ сердцахъ праведныхъ и сообщаются имъ посредствомъ Духа: ибо царство небесное есть жизнь согласно добродѣтели (ἡ ἐνάρετος ἀναστροφή)), какъ наказаніе состояніе страстей[3]). Помянутые западные мистики держались того же мнѣнія[4]).

Еще другое сближаетъ нашего мистика съ Эккартомъ и его последователями—это сравнительно снисходительное отношеніе къ тѣлу. Онъ, правда, совѣтуетъ не отягощать желудка пищей, такъ какъ пресыщенный думаетъ о снѣ, а не о молитвѣ. Но, рекомендуя умѣренность въ пищѣ, Григорій противъ крайностей въ этомъ отношеніи. У него спрашивало совѣта лицо преклоннаго возраста. Григорій

---

1) *Preger*, II, 227; III, 172, 175.
2) Ср. напр. *Migne*, col. 1293, § 129.
3) *Migne*, col. 1249, §§ 34, 38; ср. также §§ 35, 37.
4) *Preger*, I, 455—456; III, 181.

отвѣчаетъ: „Что тебѣ сказать о томъ, что ты, находясь въ старческомъ возрастѣ, принялъ тяжелое правило: молодые не могутъ выдержать умѣреннаго, а какъ сможешь перенести ты: нужно соблюдать совершенную свободу въ пищѣ“ [1]). Впрочемъ, слѣдуя традиціи, Григорій неоднократно рекомендуетъ строгій постъ и тѣлесныя лишенія, становясь такимъ образомъ въ противорѣчіе съ самимъ собой. Но вѣдь и западно-европейскихъ мистиковъ нельзя назвать послѣдовательными въ этомъ отношеніи!

Характеристической чертой мистики было всегда сосредоточеніе на внутренней сторонѣ религіи. Это и поставило нѣмецкихъ мистиковъ средневѣковья въ оппозицію Церкви, въ которой внѣшность, форма замѣнили суть религіи. У Григорія, правда, мы не находимъ прямого оппозиціоннаго отношенія къ существующимъ церковнымъ порядкамъ, но есть косвенные намеки—въ обличеніи лицъ, понимающихъ внѣшнимъ образомъ религію. „Законъ Духа жизни дѣйствуетъ и говоритъ въ сердцѣ, а законъ буквы совершается въ плоти; этотъ освобождаетъ умъ отъ закона грѣха и смерти, а тотъ создаетъ фарисеевъ, плотски понимающихъ и совершающихъ законъ, на показъ исполняющихъ заповѣди“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ Григорій указываетъ на чисто формальное отношеніе къ религіи большинства. Мы живемъ плотски, а если и каемся, то также плотски, и заповѣди познаемъ и совершаемъ плотски. Мы не думаемъ, что по отцу должны быть и дѣти—боги отъ Бога, духовные отъ Духа, а мы, хотя стали вѣрными и небесными, остаемся плотью. Поэтому

---

[1]) *Migne*, col. 1337. Въ своихъ разсужденіяхъ о пищѣ Нилъ Сорскій всецѣло стоитъ на точкѣ зрѣнія Григорія, котораго наставленія передаетъ иногда буквально. На зависимость Нила отъ Григорія указываетъ и ученикъ перваго Иннокентій, говоря, что Нилъ, „объявляя среднюю мѣру пищи и житія, пріемлетъ отъ словъ св. Григорія Синаита: яко всякому хотящему Бога обрѣсти подобаетъ причащатися отъ всѣхъ сладостныхъ съ воздержаніемъ“. См. *Архангельскій* „Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ ч. I. Преподобный Нилъ Сорскій Спб. 1882, 104—105, 106.

[2]) Ясенъ источникъ разсужденій Нила Сорскаго о необходимости для человѣка внутренняго очищенія ума и сердца. Повторяетъ Григорія Нилъ, когда говоритъ о мысленномъ дѣланіи, сердечномъ и умномъ храненіи. „Отъ истиннаго исполнителя заповѣдей Божіихъ требуется не только то, чтобы онъ внѣшними дѣйствіями исполнялъ ихъ, но чтобы и умъ и сердце оберегалъ отъ того, что заповѣдано“. „Цѣломудріе же и чистота не внѣшнее точію

Богъ предалъ насъ нашествіямъ и плѣненіямъ и умножилъ убійства, желая сильными средствами искоренить или исцѣлить зло,—мѣсто, въ высшей степени любопытное, какъ проливающее яркій свѣтъ на тогдашнее недовольство существующимъ церковнымъ строемъ—недовольство, поддерживаемое крупными общественными бѣдствіями и бывшее въ значительной мѣрѣ причиной широко развившагося въ

житіе, но и сокровенный сердца человѣкъ егда чистотствуетъ отъ скверныхъ помыслъ"—все это мысли Григорія (см. кромѣ указанныхъ мѣстъ еще Migne, col. 1320, § 6). Обличенія жизни русскихъ иноковъ напоминають приведенныя нами обличенія Григорія.... „Они самоволіемъ безсловесно пасутся, и отшельствіе такожде творять не разумно, *волею плотскою* ведущеся и разумомъ нерезсуднымъ... не испытуютъ св. Писаніе со смиреніемъ *духовнѣ*" и пр. Подобно Григорію Нилъ видитъ цѣль монашеской жизни въ созерцательной молитвѣ. Слова Нила о молитвѣ—почти дословная передача разсужденія Григорія. Такую же роль, какъ у Григорія, играетъ у Нила умная молитва и благодатныя слезы. Трудный подвигъ борьбы со страстями и нравственнаго самосовершенствованія требуетъ по Нилу непрестаннаго разсмотрѣнія и „разсужденія". Григорій, правда, не даетъ такихъ наставленій, но они вытекаютъ изъ всего ученія. Притомъ въ частномъ случаѣ—избраніи руководителя—онъ, подобно Нилу, совѣтуетъ изслѣдовать, годится ли данное лице въ руководители. Также Григорій требуетъ самаго внимательнаго наблюденія надъ своимъ внутреннимъ міромъ, чтобы отличить дѣйствіе благодати отъ сатанинскаго. Для изученія божественныхъ писаній по Нилу можно слѣдовать и устнымъ наставленіямъ какого-либо опытнаго старца, который „свидѣтельствованъ въ дѣланіи словомъ и разумомъ духовнѣ", и жить согласно съ его примѣромъ. Но если не найдется такого старца, лучше „всего повинутися Богу по божественныхъ писаніихъ". Григорій утверждаетъ, что немалый трудъ найти непогрѣшимаго руководителя въ дѣлахъ и въ рѣчахъ, и въ мысляхъ. Не оригиналенъ Нилъ и въ разсужденіяхъ о происхожденіи страстей и пороковъ. Психологическое направленіе, усматриваемое г. Архангельскимъ въ трудахъ Нила, слѣдуетъ отнесть на долю Григорія. Недаромъ Нилъ такого высокаго мнѣнія о Григоріи, говоря о немъ: „Сей блаженной всѣхъ духоносныхъ отецъ объемъ писанія и пр. *Архангельскій*, op. c., 91, 92, 75, 128, 130: Migne, 1244, § 15: невозможно совершать прямой путь заповѣдей и безукоризненно поступать иначе, чѣмъ въ сердечномъ исправленіи„ (ἐν καρδιακῇ εὐθύτητι); col. 1245, §§ 19, 22, 23, 24 col. 1248; § 28: „Достаточна была бы въ благодати вѣра для спасенія, посредствомъ заповѣдей совершаемая духомъ, если бы мы не предпочли живой и совершаемой во Христѣ мертвую и бездѣятельную"; col. 1305; 1325, § 12—Григорій совѣтуетъ исихасту тщательно изслѣдовать, подвизается ли онъ

XIV вѣкѣ на западѣ и на греко-славянскомъ юго-востокѣ мистицизма и сектанства [1]).

И если Григорій утверждаетъ, что благодать животворитъ заповѣди, и что добродѣтели мертвы безъ благодати, то нѣчто подобное находимъ мы у нѣмецкихъ мистиковъ—въ ихъ разсужденіяхъ о исключительномъ значеніи благодати въ дѣлѣ единенія съ Богомъ и отрицаніи значенія добрыхъ дѣлъ—разсужденіяхъ, легшихъ въ основу протестантской доктрины о оправданіи вѣрою [2]).

Ученіе Григорія получило дальнѣйшее развитіе въ сочиненіяхъ Паламы; вмѣстѣ съ тѣмъ оно довольно рано усвоило себѣ черты, противъ которыхъ возставало и обратилось въ собраніе механическихъ правилъ о внѣшнихъ пріемахъ достиженія созерцанія. Эти пріемы нерѣдко занимаютъ мѣсто внутренняго самосовершенствованія уже въ цитованномъ мною трактатѣ Каллиста и Григорія. Впрочемъ, нужно замѣтить, что и Григорія нельзя назвать вполнѣ безукоризненнымъ: аскетическая традиція оказала вліяніе и на него. Преобладаніе аскетизма надъ мистикой у послѣдователей Григорія и было причиной, что идеи Григорія не оказали такого сильнаго вліянія на общество, какого можно было ожидать въ то смутное время. Торжественное признаніе правовѣрія исихастовъ на нѣсколькихъ соборахъ, соглашеніе ихъ ученія съ ученіемъ Церкви, постепенное завоеваніе Балканскаго полуострова турками я считаю также немаловажными препятствіями для развитія мистики въ духѣ Григорія.

Такъ какъ начало борьбы исихастовъ съ противниками относится ко времени до появленія на сцену Паламы, и уже Григорію пришлось

для Бога или для людей: *Архангельскій*, ор. с. 65, 103, 97—100, 97, 116, 132, 76, 132, 64—65; *Migne*, col. 1341, 1337; *Архангельскій*, 93 сл., 104, 135; *Migne*, col. 1256, § 61, col. 1301; особенно же Сборникъ № 35 кол. Гильф. Л. 100: ѡ помыслѡ̃ ими же вьсѣ грѣ̃ съвръшаетсѧ; *Архангельскій*, 177 прим. 42. *Migne*, col. 1245, §19. Слова Нила о томъ, что слѣдуетъ все „съ разсужденіемъ творити и не слѣдуетъ прежде времени в высокая продерзати“ (*Архангельскій*, 119) напоминаютъ наставленіе Григорія о томъ, что должно искать (духовное созерцаніе) съ многимъ разсужденіемъ и не искать раньше времени—χρὴ μετὰ πολλῆς διακρίσεως μήτε τὰ τοῦ καιροῦ ζητεῖν πρὸ καιροῦ—*Migne*, t. 150 col. 1284.

[1]) *Migne*, col. 1305. Ср. *Preger* I, 451—452; III, 128.

[2]) *Migne*, col. 1245, § 21; 1265, § 86; *Preger* I, 450—451; III, 194.

встрѣтить оппозицію своему ученію, то я нахожу необходимымъ теперь же обратиться къ разбору нападокъ на исихастовъ. Быть можетъ, главный представитель противнаго лагеря Варлаамъ еще при жизни Григорія открыто выступилъ противъ новаго ученія (Григорій умеръ послѣ 1330 года, вѣроятно, даже въ сороковыхъ годахъ XIV ст., начало спора Варлаама съ Паламой относится къ 1337—1338 годамъ). Во всякомъ случаѣ, въ сочиненіяхъ Григорія мы находимъ полемику съ противниками—представителями внѣшней мудрости. Такъ, въ одномъ мѣстѣ своихъ „Главъ" Григорій полемизируетъ съ тѣми, которые утверждали, что Богъ являлся людямъ только въ Ветхомъ Завѣтѣ—любопытная варіація ученія варлаамитовъ—и отрицали вообще возможность единенія съ Богомъ, какое утверждалъ Григорій [1]. Я пока обойду тѣ мѣста, въ которыхъ Григорій является нападающей стороной. Какъ извѣстно, Варлаамъ обвинялъ исихастовъ въ богомильствѣ. Такъ какъ это обвиненіе самое крупное, и варлаамиты повторяютъ его и впослѣдствіи, то представляется важнымъ опредѣлить дѣйствительное отношеніе исихастическаго ученія къ богомильству. Прежде всего, что извѣстно о богомилахъ на Аѳонѣ? По свидѣтельствамъ Григоры и житія Ѳеодосія въ теченіе болѣе трехъ лѣтъ богомилы волновали св. Гору, куда пришли изъ Солуни. Здѣсь они прельстили множество иноковъ. Еретики бродили по Горѣ, позволяли дерзкія выходки по отношенію къ монастырямъ, выпрашивали милостыню, вырубали масличныя деревья и устраивали монахамъ другія пакости. Наконецъ Аѳонская братія созвала соборъ: однихъ наказала, другихъ изгнала, и еретики разсѣялись: нѣкоторые отправились въ Солунь, Царьградъ, Веррею, иные проникли и въ Болгарію [2]. Подозрѣвали въ сношеніи съ богомилами патріарха Каллиста. Другъ его Нифонъ, прозваніемъ Скорпіонъ, дважды призывался на соборъ для оправданія въ богомильствѣ, и въ средѣ, враждебной патріарху, упорно держалось мнѣніе о принадлежности Нифона, а значитъ и Каллиста,—какъ находившагося въ постоянныхъ сношеніяхъ съ нимъ и покровительствовавшаго ему,—въ бого-

---

[1]) *Migne*, l. c., col. 1297.

[2]) *Nicephori Gregorae* Historia Byzantina, ed. Bonnae 1830 t. II, p. 718—720; „Житіе", ё. См. также *N. Gregoras* op. c., lib. XXIX cap. 26—*Migné*, t. 149 col. 282; *Miklosich et Müller*, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*. t. I, 296. Ср. *Порфирій*, Исторія Аѳона. ч. III, отд. 3, ст. 274—280.

мильской ереси. Такого мнѣнія держались и Аѳонскіе монахи, ссылаясь на предсмертную исповѣдь нѣкоего Вардарія, въ которой тотъ называлъ ложнымъ произнесенное имъ 12 лѣтъ назадъ при изгнаніи богомиловъ изъ Аѳона клятвенное завѣреніе о непринадлежности къ нимъ Нифона. Но патріархъ подвергъ отлученію обвинителей и оставилъ доносъ безъ послѣдствій [1]). Вѣроятно, этому Нифону адресовано одно посланіе Григорія, къ сожалѣнію неизданное [2]). Говоря о происхожденіи богомильскихъ чертъ въ ученіи Паламы, Григора указываетъ на укорененіе богомильства на Аѳонѣ [3]). Можно думать, что богомильство держалось еще на Аѳонѣ и послѣ изгнанія еретиковъ. Во всякомъ случаѣ остается неоспоримымъ фактъ большой ихъ распространенности на Аѳонѣ при жизни Григорія. Это обстоятельство, въ связи съ обвиненіями въ богомильствѣ исихастовъ, между ними Каллиста—ученика Григорія, и побуждаетъ къ возможно полному сличенію тѣхъ особенностей богомильства, которыми оно ближе всего подходитъ къ мистицизму, съ исихастическими теоріями.

Свои обвиненія исихастовъ въ богомильствѣ Варлаамъ основывалъ на слѣдующихъ пунктахъ ихъ ученія: 1) исихасты подобно богомиламъ признаютъ возможность для человѣка чувственнаго созерцанія Божества; 2) вмѣстѣ съ мессаліанами и евхитами утверждаютъ возможность слiянія человѣка съ Божествомъ въ Его сущности.

Черты сходства исихастов с богомилами

Что касается перваго пункта, то на первый взглядъ онъ покажется не имѣющимъ значенія, по крайней мѣрѣ, для ученія Григорія. Вездѣ, гдѣ Григорій говоритъ о созерцаніи, повидимому, онъ подъ нимъ разумѣетъ только духовное созерцаніе. Григорій говоритъ о душевныхъ глазахъ, о видѣніяхъ и созерцаніяхъ души, о томъ что наружная слѣпота не только не вредитъ, но еще способствуетъ созерцанію и пр. Но послѣдователи Григорія допускали и чувственное созерцаніе, о чемъ свидѣтельствуетъ житіе Григорія (разсказъ о пастухѣ Климентѣ) [4]). Нѣкоторыя выраженія Григорія о созерцаніи могли пониматься въ чувственномъ смыслѣ. Въ иныхъ же

---

[1]) *Nic. Greg.* Hist. Byz. II, 876; *Migne*, t. 149, col. 225—229 473—484; Ср. *Порфирій*, ор. с., 918—922.

[2]) *Krumbacher* Geschichte der byzantinischen Litteratur. 2-te Aufl. München. 1897, 158.

[3]) *Migne*, t. 149, col. 352.

[4]) Объ этомъ ниже

мѣстахъ сочиненій Григорія (см. особенно его разсужденіе о томъ какъ отличать истинное созерцаніе отъ ложнаго, обязаннаго своимъ происхожденіемъ навѣтамъ діавола[2]), кажется, другого толкованія и нельзя допустить. Какъ Григорій, такъ и послѣдующіе мистики, много говорятъ объ озареніи человѣка до грѣхопаденія: озаренію этому было причастно и тѣло. Для созерцанія Григорій требуетъ собранія не только умственныхъ, но и чувственныхъ ощущеній, и направленія ихъ къ Богу. Предполагаютъ такого рода созерцаніе и рекомендуемые Григоріемъ внѣшніе пріемы. Мы находимъ у Григорія намеки на ученіе, яснѣе выраженное другими мистиками XIV ст., о участіи тѣла въ блаженствѣ, которое доставляетъ созерцаніе еще въ настоящей жизни, и о соотвѣтственномъ измѣненіи его. Да и вообще исихасты въ послѣдующей борьбѣ съ варлаамитами вовсе не отрицали возможности созерцать Божественный свѣтъ тѣлесными очами. Но свѣтъ они называли энергіей Божества, а не Его сущностью.

Труднѣе обстоитъ дѣло со вторымъ пунктомъ. Прямыхъ указаній на характеръ соединенія человѣка съ Богомъ въ сочиненіяхъ Григорія мы не находимъ. Но мы видѣли, что Григорій нигдѣ не различаетъ энергіи Божества отъ Его сущности. И недаромъ Палама сосредоточилъ главное вниманіе на разъясненіи вопроса о томъ, что сообщимо въ Божествѣ и что несообщимо. Очевидно, что до него въ ученіи исихастовъ этотъ пунктъ оставался невыясненнымъ, и что даже вопросъ разрѣшался скорѣе въ смыслѣ сообщенія человѣку сущности Божества, на что и въ ученіи Григорія не мало намековъ.

Укажу теперь сходныя черты въ ученіи богомиловъ. Нужно замѣтить, что въ указанныхъ пунктахъ богомилы только развивали ученіе болѣе старой секты мессаліанъ. На востокѣ богомилы находились вообще въ болѣе тѣсной связи съ монашествомъ, чѣмъ въ Западной Европѣ. А въ византійскомъ монашествѣ была распространена мессаліанская ересь. Этимъ и объясняется характеристичное именно для восточныхъ византійско-болгарскихъ богомиловъ созерцательное направленіе[1]).

Именно мессаліане утверждали, что каждому человѣку присущъ отъ рожденія демонъ, что досталось человѣку въ удѣлъ по грѣхо-

---

[2]) Ср. напр. *Migne*, t. 150, col. 1324.

[1]) Объ этомъ *Леницкій*, Богомильство болгарская ересь *Хрис. Чт.* 1870, 377.

паденіи, и что этотъ демонъ подстрекаетъ человѣка къ дурнымъ дѣламъ[1]. Съ нимъ вмѣстѣ живетъ въ человѣкѣ Св. Духъ. Ибо каждый наслѣдуетъ отъ предковъ, какъ природу, такъ и рабство демонамъ. Крещеніе и причащеніе безсильны противъ нихъ. Изгнать ихъ можетъ только усердная молитва, постъ и другія душевныя или тѣлесныя воздержанія. Одна молитва очищаетъ душу. Только посредствомъ молитвы человѣкъ принимаетъ нетлѣнное и божественное одѣяніе. Чрезъ молитву, при посредствѣ благодати Духа, человѣкъ освобождается чувственнымъ образомъ отъ грѣха. Духъ освобождаетъ тѣло отъ движеній страстей, а душу совершенно избавляетъ отъ наклонностей къ грѣху[2]). Достигшій такого состоянія безстрастія не только освобождается отъ тѣлесныхъ движеній, но провидитъ будущее и чувственнымъ образомъ созерцаетъ невидимыя силы и Св. Троицу. Душа такого человѣка измѣняется въ божественную и безсмертную природу. Мессаліане учили также, что человѣкъ можетъ принять чувственнымъ образомъ ипостась Св. Духа во всякомъ исполненіи (ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ) и всякомъ дѣйствіи[3]). Во всемъ этомъ нельзя не видѣть замѣчательнаго сходства съ ученіемъ Григорія. Это и неудивительно. Мессаліанство возникло въ средѣ монашества и не выходило за его предѣлы. Но есть мѣсто въ ученіи мессаліанъ, находящее полную параллель у Григорія. Именно мессаліане утверждали, что душа, не имѣющая Христа во всякомъ ощущеніи и дѣйствіи, жилище пресмыкающихся и ядовитыхъ животныхъ т. е. всякой противоположной силы[4]). Нѣкоторую параллель въ довольно пренебре-

---

[1]) Λέγουσιν ὅτι ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ τικτομένῳ παραυτίκα δαίμων οὐσιωδῶς συνάπτεται ἐκ τῆς καταδίκης τοῦ Ἀδὰμ τοῦ κεκληρωμένου καὶ ὅτι οὗτος ὁ δαίμων εἰς τὰς ἀτόπους πράξεις κινεῖ τὸν ἄνθρωπον. *Cotelerius* Monumenta Ecclesiae Graecae III, 401.

[2]) Ср. о молитвѣ разсужд. Григорія. *Migne* 150, col. 1341.

[3]) Григорій такъ изображаетъ состояніе сластолюбивой души, противополагаемой имъ душѣ, воспринявшей и сохранившей благодать Духа: Λίμναι πορός εἰσιν αἱ ἡδυπαθοῦσαι ψυχαὶ ἐν αἷς καθάπερ βόρβορος ὄζων ἡ ὀσμὴ τῶν παθῶν, σκώληκα τρέφει ἀκολασίας ἀκοίμητον τὴν ὀρεκτικὴν τῆς σαρκὸς ἀκρασίαν, καὶ ὄφεις, καὶ βατράχους, καὶ βδέλλας ἐπιθυμιῶν πονηρῶν, τοὺς ἐναγεῖς καὶ ἰοβόλους λογισμούς τε καὶ δαίμονας... *Migne*, l. c., col, 1249, § 37. Ср. *Migne* 1293, § 128; col. 1244, § 12. Ср. ко всему этому *Migne*, 94, col. 732.

[4]) *Migne*, t. 94, col. 729—736; *Котельеръ*, Monumenta III, 401—405.

жительном отношенiи Григорiя къ ручному труду находитъ полное отвращенiе отъ него мессалiанъ [1]).

Богомилы сходятся съ мессалiанами въ воззрѣнiяхъ относительно обитанiя въ людяхъ демоновъ [2]). Да и, признавая тѣло произведенiемъ дiавола, а душу—принадлежащей существу Божества, они другими словами утверждали то же, что и мессалiане. Вполнѣ совпадаютъ ученiя богомиловъ и мессалiанъ о совершенныхъ. Въ нихъ по ученiю обѣихъ сектъ обитаетъ Святой Духъ; они истинные богородицы, такъ какъ восприняли Слово Божiе и родили Его, наставляя другихъ. Такiе не умираютъ, но измѣняются, какъ бы во снѣ, слагая съ себя этотъ бренный тѣлесный покровъ и облекаясь въ нетлѣнную и божественную Христову одежду, и становясь безтѣлесными и сообразными Христу, и вступаютъ въ сопровожденiи ангеловъ и апостоловъ въ царствiе Отца [3]). Разъ поселился Духъ въ человѣкѣ, онъ не можетъ грѣшить, потому что въ немъ дѣйствуетъ только Духъ. Поэтому мессалiане и богомилы воздавали совершеннымъ почти божескiя почести [4]).

Главнымъ занятiемъ совершенныхъ была молитва; они, повидимому, знали умную молитву. Любопытно также, что по представленiю богомиловъ эта молитва свойственна только совершеннымъ, къ ней способны только души, соединившiяся посредствомъ consolamentum съ Духомъ [5]). Это напоминаетъ ученiе Григорiя, что умная молитва есть даръ Св. Духа.

Богомилы признавали возможность созерцанiя св. Троицы, но представляли это весьма чувственно [6]).

Интересныя дополненiя относительно ученiя богомиловъ, между прочимъ, объясняющiя нѣкоторыя обвиненiя Варлаама, представляетъ

---

[1]) *Migne*, t. 150, col. 1272, § 99; t. 94, col. 733.

[2]) *Gieseler* Euthymii Zygadeni Narratio de Bogomilis Геттингенъ 1842 24; *Döllinger* Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters, Th. I München 1890, 163.

[3]) Euth. Zygaden., 31—32.

[4]) *Döllinger*, Beiträge I, 194, ср. еще 205—206, 219; *Migne*, t. 94 col. 733.

[5]) *Знабенъ*, 40, 42; *Döllinger*, I, 223.

[6]) *Знабенъ*, 33.

недавно изданная формула отреченія отъ богомильской ереси, относящаяся, по всѣмъ вѣроятіямъ, къ царствованію Іоанна Комнина[4]). Къ сожалѣнію я не имѣлъ подъ руками Victoria de Messalianorum secta" Зигабена, съ которой помянутая формула, повидимому, находится въ связи[5]). Формула эта любопытна именно потому, что останавливается преимущественно на той сторонѣ богомильства, которой оно ближе всего соприкасается, какъ съ мессаліанствомъ, такъ и съ мистицизмомъ. Я и приведу наиболѣе интересные пункты формулы. Въ девятомъ анаѳематствованіи (всѣхъ 29) возглашается анаѳема лицамъ, утверждающимъ, что крещеніе не приноситъ никакой пользы, что только усердная молитва можетъ изгнать обитающаго и соединеннаго съ нашимъ существомъ демона. Удаленіе демоновъ, по ученію этихъ лицъ, совершаемое черезъ молитву, выражается въ освобожденіи тѣла отъ страстнаго движенія и души—отъ наклонности къ дурному, и такой человѣкъ не нуждается уже ни въ постѣ, изнуряющемъ тѣло, ни въ правилѣ (διδασκαλία), обуздывающемъ умъ и оберегающемъ душу отъ всякаго дурного дѣйствія и помышленія. Человѣкъ тогда не только освобождается отъ таковыхъ постыднѣйшихъ страстей, но ясно прозрѣваетъ будущее и видитъ чувственнымъ образомъ (ὀφθαλμοφανῶς) св. Троицу и удостоивается богословія и божественныхъ таинствъ. То же утверждали и мессаліане. По Григорію на высшей ступени совершенства дѣла πράξεις не только лишни, но и вредны. Находимъ мы у Григорія представленіе о человѣкѣ, не упражнявшемся въ психіи, какъ о подчиненномъ демонамъ и ихъ рабѣ[1]). Душа подчинилась страстямъ или, лучше, демонамъ послѣ грѣхопаденія, говоритъ Григорій [2]).

---

[4]) Въ „*Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina*" Bd. III, Wien 1895, SS. 362—370.

[5]) См. описаніе „Victoria" у *Левицкаго*, op. c., *Хр. Чт.* 1870, 400 прим.; *Порфирій*, op. c., 911 прим. Въ изданіи указывается, что, за исключеніемъ 11 послѣднихъ анаѳематствованій, остальныя совпадаютъ съ анаѳематствованіями, помѣщенными въ другой вѣнской рук. Ἔλεγχος etc. τῆς... αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μασσαλιανῶν etc....—статьи, по заглавію совпадающей съ Евѳиміевой. Весьма возможно, что это и есть списокъ „Victoria".

[1]) *Migne*, t. 150, col. 1281, 1280; cp. col. 1273.

[2]) *Migne*, col. 1264, § 82, cp. 1260; 1317: ...τῶν ἐντολῶν δὲ ὡς φυλακτικῶν τῆς χάριτος, ἀμελήσαντες, πεπτώκαμεν πάλιν εἰς τὰ πάθη δι' ἀμέλειαν, καὶ ἀντὶ ἀναπνοῆς Πνεύματος ἁγίου, πνευμάτων πονηρῶν πνεύσει ἐπληρώθημεν; cp. еще col. 1244 § 12, 1257 § 70.

Богомилы избѣгали церковныхъ собраній, располагаясь и уча въ уединенныхъ мѣстахъ, *будто бы ради исихіи* (προφάσει μὲν ἡσυχίας χάριν), а, на самомъ дѣлѣ, желая, чтобы ихъ нечестивое богослуженіе оставалось неизвѣстнымъ [1]). Они утверждали, что посредствомъ нѣкоторыхъ выступленій видятъ какія-то созерцанія (διά τινων ὡς δοκεῖν ἐκστάσεών τινας θεωρίας ὑποκρινομένας ὁρᾷν...) [2]). Богомилы различали между ἔκστασις и ἐνθουσιασμός. Ἔκστασις производится Христомъ черезъ св. Духа, ἐνθουσιασμός—Духомъ черезъ Христа [3]). Подобную двойственность въ опредѣленіи дѣйствія благодати можно отмѣтить и у Григорія. Посредствомъ нѣкоего божественнаго созерцанія человѣкъ посвящается въ неизреченное (....ἐκστὰς, δὲ φάσκουσιν ἔν τινι, θεωρίας θέσεως μυεῖσθαι τὰ ἀπόρρητα...) [4]). Постиженіе Божія существа было возможно по ихъ ученію [5]). Посвященные видятъ Духа чувственно и воспринимаютъ также чувственно въ свои нѣдра, испытывая при этомъ боль, подобно рождающимъ [6]). Нѣчто подобное говоритъ Григорій о дѣйствіи Іисуса въ человѣкѣ [7]).

Тогда существо человѣка измѣняется въ божественное [8])—то же утверждали мессаліане. Посвященные одѣвались въ одежды лжемонаховъ [9]).

Очень любопытна 25-я статья. По ней богомилы отвергали пользу Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Варлаамъ упрекалъ исихастовъ въ томъ, что они считали Св. Писаніе безполезнымъ, а науку вредной, и вѣрили, что существо Бога можно ви-

---

[1]) 13-ое анаѳем.

[2]) 19-ое анаѳ.

[3]) 24-ое анаѳ.

[4]) 26-ое анаѳ.

[5]) 20-ое анаѳ.

[6]) 22-ое и 23-ье анаѳ.

[7]) *Migne*, 150, col. 1308—1309.

[8]) 23-ье анаѳ. Любопытно ученіе богомиловъ, что приближеніе къ Богу совершается постепенно, Живущіе по ихъ правиламъ измѣняютъ свою природу въ ангельскую, изъ ангельской—въ архангельскую и т. д., пока не станутъ херувимами и серафимами и, наконецъ, богами. Это нѣсколько напоминаетъ ученіе Григорія о различныхъ видахъ созерцаній. См. 28-ое анаѳем.

[9]) .... τοῖς τε τοὺς ἑαυτῶν βδελυκτοὺς μύστας τὸ ψευδομονάχου σχῆμα μεταμφιέζουσι..., ἀνάθεμα.—16-ое анаѳем.

дѣть тѣлесными очами, и что для возбужденія такого видѣнія нужны нѣкоторые особые пріемы [1]).

Интересный образчикъ соединенія нѣкоторыхъ доктринъ богомильства съ мистицизмомъ представляютъ сочиненія нѣкоего Константина Хрисомалла (если судить по словамъ соборнаго опредѣленія патріарха Леонта—1134—1143 гг.) [2]), при чемъ преобладаетъ мистицизмъ и стремленіе къ одухотворенію христіанской религіи. Система Хрисомалла, на сколько можно судить изъ изложенія, даннаго соборнымъ актомъ, представляетъ какъ бы развитіе мыслей Григорія о значеніи внутренняго измѣненія человѣка, производимаго дѣйствіемъ Духа. Константинъ отрицаетъ пользу крещенія, такъ какъ оно преподается находящимся въ безсловесномъ возрастѣ и поэтому неприготовленнымъ. Хотя бы человѣкъ имѣлъ архіерейское званіе и изучилъ все Священное Писаніе, онъ не можетъ назваться христіаниномъ, если не достигнетъ измѣненія душевнаго расположенія (ψυχικῶν ἕξεων) чрезъ таинственное посредничество и возложеніе рукъ разумныхъ управителей (οἰκόνομοι) великаго таинства и свѣдущихъ въ священномъ знаніи (γνῶσις)—богомильская черта, но подъ священнымъ знаніемъ, по всей вѣроятности, нужно разумѣть то же, что исихасты называли θεωρία,—созерцаніе, которое у нихъ имѣло тотъ же смыслъ. Христіанину, кающемуся и исповѣдующемуся въ грѣхахъ послѣ св. крещенія, никакой пользы не приносятъ церковныя средства и запрещенія *безъ божественнаго ученія и таинства, и вѣры*. Возложеніе рукъ управителей Христовой благодати и здѣсь играетъ первенствующую роль. Далѣе Хрисомаллъ утверждалъ, что души, загрязненныя по крещеніи порочными помыслами, могутъ освободиться отъ нихъ только черезъ посредство возстановителей (ἐπισκευασταί). Такіе люди не могутъ ни входить въ церковь, ни пѣснословить, ни молиться, ни призывать Христа, ни упражняться въ какой-либо добродѣтели, пока *не измѣнятся прекраснымъ измѣненіемъ* — выраженіе Григорія. Тщетно исполненіе добродѣтелей и уклоненіе отъ зла, если человѣкъ не ощутитъ умственно св. Духа, естественно (φυσικῶς) и безболѣзненно совершающаго въ немъ благое и дѣлающаго его совершенно неспо-

---

[1]) *Порфирій*. Первое путешествіе въ Аѳонскіе монастыри и скиты ч. I отд. 1, 236.

[2]) Ῥάλλη καὶ Πότλη Σύνταγμα, V, 77—80.

собнымъ къ злу. Не принявшіе такого просвѣщенія въ ощущеніи, чтобы сохранять въ пѣніи умъ неуклоннымъ и неподвижнымъ и понимать всю мудрость поемаго, пусть не входятъ и въ церковь, пока не воспріимутъ ощущенія силы и дѣйствія Духа, преобразованные приготовленіемъ (κατήχησις), посвященіемъ (μύησις) и миропомазаніемъ. То же дѣйствіе Духа и производимое имъ измѣненіе необходимо и при постриженіи. Ощущеніе дѣйствія Духа, воспріятіе чувственно совершаемой Имъ благодати, откровеніе и позпаніе Духа, *просіяніе* (ἔλλαμψις)—вотъ чего требуетъ Хрисомаллъ отъ крещаемыхъ. Истинные же христіане, какъ пришедшіе въ мѣру Христова возраста (ὡς κατὰ τὸ φθάσαι εἰς τὸ μέτρον τῆς κατὰ Χριστὸν ἡλικίας)—выраженіе, также напоминающее Григорія—[1]), не подлежатъ закону и не могутъ быть подъ закономъ. Благодать даруется вѣрою, а не дѣлами. Вспомнимъ, что Григорій говоритъ о добродѣтеляхъ и благодати, какое значеніе приписывали вѣрѣ въ дѣлѣ полученія благодати нѣмецкіе мистики. Ужъ не къ послѣдователямъ ли Хрисомалла принадлежали три монаха, упражнявшіеся нѣсколько въ θεωρία, найденные Григоріемъ на Аѳонѣ? Хрисомаллъ также училъ, что въ человѣкѣ двѣ души—одна безгрѣшная, а другая, наклонная къ грѣху. Это ученіе съ одной стороны напоминаетъ ученіе мессаліанъ о совмѣстномъ обитаніи въ человѣкѣ демона и Духа, съ другой—ученіе мистиковъ о внутреннемъ человѣкѣ.

Интересно сопоставить разсужденіе Григорія о свойствахъ тѣла Адама до грѣхопаденія съ ученіемъ катаровъ о состояніи людей до увлеченія ихъ Люциферомъ. Небесныя тѣла, не нуждающіяся въ пищѣ[2]), близко напоминаютъ представленіе Григорія о тѣлахъ первыхъ людей въ ихъ невинномъ состояніи.

По Григорію, грѣхопаденіе сопровождалось порчей памяти. Забвеніе погубило божественную память[1]). По ученію богомиловъ увлеченные сатаной духи стали раскаиваться и воспѣли Пѣснь Пѣсней, которую обыкновенно пѣли, когда еще были съ Небеснымъ Отцемъ. Сатана спросилъ: „Такъ вы еще помните о пѣсняхъ Сіона"? Получивъ утвердительный отвѣтъ, онъ сказалъ: „Я помѣщу васъ въ *землю за-*

---

[1]) См. *Migne*, t. 150, col. 1300; 1245, § 20; 1253 § 85.
[2]) *Döllinger*, Beiträge, I, 137; II, 199 etc., ср. 212.
[1]) *Migne*, 150, col. 1244 § 17.

бвенія (in terram oblivionis), въ которой вы забудете то, что говорили и чѣмъ обладали въ Сіонѣ“. Тогда онъ сдѣлалъ туники т. е. *тѣла изъ земли забвенія*[1]). Приведенное ли представленіе о забвеніи возникло изъ миѳа, или происхожденіе миѳа обусловлено этимъ представленіемъ, связь между ними не подлежитъ сомнѣнію.

Тонкое небесное тѣло катары иногда помѣщаютъ въ грубомъ плотскомъ, называя его *внутреннимъ человѣкомъ* и, повидимому, соединяя съ нимъ Духъ[2]).

По представленію катаровъ единственное блаженство, которое доставляетъ Богъ, есть покой (requies)[3]).

Въ нѣкоторыхъ сектахъ, находящихся въ связи съ богомильствомъ, мы находимъ раціоналистическое толкованіе ангеловъ и демоновъ, какъ олицетвореній добродѣтелей и пороковъ[4]). Я приводилъ мѣста изъ Григорія, допускающія возможность такого толкованія. Для различныхъ пороковъ по Григорію существуютъ различные демоны[5]), которые, соотвѣтственно олицетворяемымъ ими порокамъ, принимаютъ на себя видъ различныхъ животныхъ[6]). Есть въ славянскомъ переводѣ твореній Григорія любопытное мѣсто, представляющее борьбу пороковъ съ добродѣтелями, какъ сраженіе ангеловъ съ демонами[7]).

Григорій имѣлъ двѣнадцать учениковъ, которыхъ Каллистъ уподобляетъ апостоламъ. Во главѣ нѣкоторыхъ богомильскихъ церквей стоялъ епископъ и двѣнадцать учителей, именуемыхъ апостолами[8]). Эта черта сходства, конечно, чисто внѣшняя, однако любопытная.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что между богомилами и византійскими мистиками XIV столѣтія существовала гораздо болѣе глу-

---

1) *Döllinger* II, 201—202; ср. еще 215.

2) *Ib.* II, 286; ср. I, 193.

3) *Ib.* II, 203.

4) Ср. напр. *Döllinger*, II, 393.

5) *Migne*, 150, col. 1285—1288.

6) *Ibid.*, col. 1257, § 71.

7) „Станище є҆, добродѣтелемъ ратостоянїе. позорище а҆гг҃ломъ и҆ бѣсѡмъ събранїе ѡ҆полъченїе же бранї, добродѣтелемъ и҆ стр҃темъ съраженїе началници обоѝ, х҃с и мироодръжецъ борѥнїе, ратованїе оу҆мное и смыслнно, ѡ҆ръжїа обоимъ добродѣтель и҆ стр҃ть“... Сбор. № 35 кол. Гильф. Им. Библ. л. 85 об. Ср. еще *Migne*, 150. col. 1244, § 12; 1249, § 37.

8) *Rački* Bogomili i Patareni. *Rad Jugoslavenske Akademije Znan. i Umj* X, 183.

бокая связь, чѣмъ до сихъ поръ полагали. Конечно, я этимъ не желаю заподозривать правовѣрія мистиковъ. Но укажу на аналогичныя явленія въ Западной Европѣ. Такъ называемые бегарды, братья свободнаго духа, fratricelli и пр. являются или крайними представителями мистическихъ ученій средневѣковья или стараются приспособить эти ученія къ своимъ, въ болѣе или менѣе сильной степени носящимъ богомильскую окраску. Въ Италіи они крайніе іоахимиты и францисканцы, въ Германіи стараются связать свои теоріи съ ученіями мистиковъ, въ особенности Эккарта. Самъ величайшій нѣмецкій мистикъ средневѣковья долгое время поддерживаетъ съ ними сношенія и называетъ ихъ истинными послѣдователями его ученія [1]). При такомъ сліяніи старой дуалистической системы съ христіанизированнымъ неоплатонизмомъ—мистикой—основные элементы дуализма отступаютъ на задній планъ, и вниманіе сосредоточивается все болѣе и болѣе на одухотвореніи религіи и на введеніи въ нее принципа индивидуализма. Ученіе мистиковъ о присущемъ человѣку божественномъ началѣ, посредствомъ котораго послѣдній можетъ достигнуть единенія съ Божествомъ, въ результатѣ привело къ представленію о человѣческой душѣ, какъ единственномъ надежномъ критеріи истины. Разъ человѣкъ обладаетъ божественнымъ началомъ и посредствомъ него можетъ достигнуть того, что въ немъ будетъ дѣйствовать только Богъ, то естественно, что на послѣдней ступени совершенства (а эту послѣднюю ступень можно поставить, гдѣ угодно, или даже утверждать апріорное единеніе съ Богомъ) человѣкъ не можетъ грѣшить, не можетъ ошибаться. Онъ можетъ дѣлать все, что захочетъ, и это не будетъ грѣхомъ, такъ какъ дѣлаетъ не онъ, а дѣйствующій въ немъ Духъ, который не можетъ грѣшить. Если это нерѣдко приводило къ нравственной распущенности, то съ другой стороны создавалось свободное отношеніе къ существующимъ церковнымъ порядкамъ, отрицаніе ихъ цѣлесообразности съ точки зрѣнія помянутаго критерія истины т. е. разума, какъ высшаго выраженія жизни души. Придаваніе исключительнаго значенія внутренней сторонѣ религіи, свойственное мистицизму, поддерживаемое богомильствомъ, проводило или къ отрицательному взгляду на всю обрядность въ религіи, или къ усвоенію за нѣкоторыми внѣшними формами культа (какъ таинствами) чисто услов-

[1]) *Jundt*, Histoire du panthéisme populaire. Paris 1875, 94.

наго значенія, находящагося въ тѣсной связи съ внутреннимъ душевнымъ расположеніемъ лица, примѣняющаго эти формы.

Какъ мы увидимъ ниже, и для Византіи и Болгаріи XIV вѣка нужно признать фактъ существованія сектъ, аналогичныхъ съ братьями свободнаго духа и пр. Западной Европы.

И западноевропейскіе мистики, и Григорій Синаитъ перемѣщеніемъ центра тяжести съ Церкви на внутреннюю религіозную жизнь отдѣльной личности, при чемъ постиженіе истины и совершенствованіе было поставлено въ тѣсную связь съ изученіемъ каждымъ своего внутренняго міра, сознательно или несознательно, но ослабляли авторитетъ Церкви, и, если мистики съ правомъ отрицали всякую солидарность съ еретиками, пользовавшимися ихъ ученіями для проповѣдыванія нравственной распущенности въ области морали и полнаго разрыва съ церковнымъ ученіемъ въ области догматики, то раціонализмъ въ религіи вполнѣ вытекаетъ изъ основныхъ положеній ихъ философско-религіозныхъ системъ [1]).

2.

Григорій Палама: біографическія свѣдѣнія о Паламѣ; въ чемъ суть разногласій между исихастами и варлаамитами; ученіе Паламы о сущности (οὐσία) и энергіи (ἐνέργεια) Бога; взглядъ его на Θаворскій свѣтъ; условія единенія съ Богомъ; ученіе о Троицѣ; высота созерцанія; аналогіи энергіи Паламы въ ученіи Экхарта и его послѣдователей о творческихъ энергіяхъ; связь ученія о нихъ Паламы съ воззрѣніями Филона, неоплатониковъ, Эригены; внутренній человѣкъ Григорія и Seelengrund нѣмецкихъ мистиковъ; нѣкоторыя другія параллели; разсужденіе Паламы о положеніи человѣка въ мірѣ, отношеніи Бога ко вселенной и плоти. Противники Паламы: Акиндинъ; ученіе его о энергіи и о неразличеніи въ Богѣ энергіи отъ сущности; ученіе Іоанна Кипариссіоты о Богѣ, какъ чистомъ актѣ; творческія идеи по представленію Кипариссіоты; ученіе о Θаворскомъ свѣтѣ; разсужденія Никифора Григоры о энергіи вообще и о

---

1) Я уже указывалъ на требованіе Григоріемъ Синаитомъ и Ниломъ Сорскимъ „разсужденія“ въ дѣлѣ исихіи. Въ одномъ мѣстѣ, говоря о добродѣтеляхъ, въ которыхъ слѣдуетъ упражняться исихасту, Григорій совѣтуетъ изъ всего выбирать подобно пчелѣ самое полезное. *Migne*, t. 150, col. 1272, § 100. Но для совершенныхъ все въ мѣру полезно—τοῖς τελείοις τὰ πάντα ἐν μέτρῳ ὠφέλιμα. Ib. col. 1328.

энергія въ отношеніи къ Богу; universalia in re; Θаворскій свѣтъ; Богъ открывается людямъ только въ символахъ; что такое обожествленіе? особенности ученія Варлаама. Характеристика полемическихъ трактатовъ враждебныхъ партій со стороны формы. Распространеніе мистицизма въ Византійскомъ обществѣ; вѣра въ видѣнія и пророчества; крайности исихастическаго ученія; развитіе демонологіи; дѣла о колдовствѣ; призывы къ покаянію; аналогичныя явленія на Западѣ; чаянія исихастовъ. Отношенія Византійскаго общества къ Латинской Церкви.

Прежде всего сообщу нѣсколько свѣдѣній о жизни Паламы, почерпнутыхъ мною изъ обстоятельнаго житія его, составленнаго однимъ изъ усерднѣйшихъ приверженцевъ Паламы патріархомъ Филоѳеемъ [1]).

Григорій Палама былъ родомъ изъ Малой Азіи (основатель исихастическаго движенія Григорій Синаитъ также происходилъ изъ Малой Азіи). Родители его, люди знатные, переселились въ Константинополь, гдѣ отецъ Григорія занялъ выдающееся мѣсто при императорѣ Андроникѣ. Григорій получилъ прекрасное образованіе [2]). Но уже въ юношескомъ возрастѣ вмѣстѣ съ двумя братьями онъ удалился на гору Папикій на границѣ Θракіи и Македоніи. Здѣсь онъ нашелъ много маркіонитовъ и мессаліанъ т. е. богомиловъ, съ которыми, по словамъ біографа, вступалъ въ диспуты. На слѣдующій годъ Григорій перешелъ на Аѳонъ, гдѣ былъ сначала въ послушаніи у старца Никодима, а по смерти его поселился въ Лаврѣ Аѳанасія [3]).

---

[1]) Напечатано житіе у *Migne*'я — t. 151 col. 551—656.

[2]) Βραχὺ τὸ μεταξὺ καὶ γραμματικὴν ὁμοῦ καὶ ῥητορικὴν ὁ Γρηγόριος ἄριστα κατορθώσας. Τοιοῦτος ἔν γε τοῖς φυσικοῖς, τε καὶ λογικοῖς καὶ ἁπλῶς κἂν τοῖς Ἀριστοτελικοῖς ὤφθη, ὡς καὶ τὸν ἐπὶ σοφίᾳ παντοδαπῇ καὶ μαθήμασι μάλιστα θαυμαζόμενον ὑπὸ πάντων... *Migne*, t. 151, col. 559.

[3]) Григора называетъ наставникомъ въ исихіи Паламы Григорія Дрими, которому также приписываетъ мессаліанскія теоріи. Кто этотъ Григорій? У Филоѳея мы не находимъ о немъ никакого упоминанія. Въ то же время Григора заявляетъ, что полемизировалъ съ обоими Григоріями еще до прибытія въ Византію Варлаама. Не родовое ли это имя Григорія Синаита? Какъ мы видѣли, ему приходилось уже бороться съ послѣдователями внѣшней мудрости. Но странно, что Каллистъ ни слова не говоритъ о томъ, чтобы Григорій Палама былъ ученикомъ Синаита. Молчитъ объ этомъ и Филоѳей. Если у Каллиста могли быть основанія для такого умолчанія (вспомнимъ его отношенія къ Филоѳею), то врядъ ли они могли быть у Филоѳея. Не произошло ли раскола въ средѣ самихъ исихастовъ,

Въ Лаврѣ Григорій прожилъ три года. Но Лавра не удовлетворила его: Палама удалился въ пустынное мѣсто. Нашествіе турокъ принудило его искать убѣжища въ стѣнахъ Лавры. Послѣ этого Григорій отправился въ Солунь, откуда рѣшилъ было поѣхать въ Іерусалимъ, но раздумалъ, и поселился съ десятью другими иноками на одной горѣ вблизи Верріи. Впрочемъ съ товарищами Григорій видѣлся только два раза въ недѣлю, проводя остальное время въ уединеніи. На пятый годъ пребыванія на горѣ произвели на окружающую мѣстность нашествіе сербы. Палама возвратился на Аѳонъ, гдѣ поселился возлѣ Лавры Аѳанасія, приходя въ нее только по субботамъ и воскресеньямъ на богослуженіе. Къ этому времени относится знакомство его съ Варлаамомъ. Такъ какъ исторія борьбы Григорія съ Варлаамомъ подробно изложена у Успенскаго [1]), то я ограничусь общими замѣчаніями. Вскорѣ Григорій былъ вызванъ въ Солунь исихастами для борьбы съ Варлаамомъ, осмѣявшемъ нѣкоторые внѣшніе пріемы ихъ и обвинявшемъ исихастовъ въ Мессаліанствѣ. Въ Солуни Палама пробылъ 3

и не этому ли раздѣленію обязаны обвиненія Каллиста въ богомильствѣ и расприи между нимъ и высшимъ духовенствомъ, равно какъ Аѳонскими монахами? Или Палама не былъ непосредственнымъ ученикомъ Синаита? Во всякомъ случаѣ мы не имѣемъ никакихъ свидѣтельствъ о жизни и дѣятельности Дримы. Указываемый *Boivin*'омъ Дрими врядъ ли могъ быть тѣмъ лицомъ, которое разумѣетъ Григора. См. Hist. byz, t. II, pp. 919, 1295. Во всякомъ случаѣ чрезвычайное восхваленіе непосредственныхъ учениковъ Григорія Синаита Каллистомъ на мой взглядъ имѣетъ опредѣленную тенденцію. Какъ мы увидимъ ниже, тенденціозностью отличается и другое житіе, составленное Каллистомъ,—Ѳеодосія Тырновскаго. Филоѳей умалчиваетъ о Григоріи Синаитѣ даже тамъ, гдѣ можно было бы ожидать упоминанія объ немъ; Каллистъ такъ же поступаетъ по отношенію къ Паламѣ. Въ составленномъ по порученію Аѳонскихъ иноковъ Паламой трактатѣ: Ἁγιορειτικὸς τόμος называется неправильнымъ ученіе о томъ, что умерщвленіе страстнаго состоянія въ душѣ нужно называть безстрастіемъ (ἀπάθεια). Но это—ученіе Григорія, и въ такомъ случаѣ порицаніе его можетъ служить подтвержденіемъ высказаннаго мною мнѣнія о раздѣленіи исихастовъ. См. *Migne*, t. 150, col. 1233. Замѣчательно, что, говоря о образцахъ для подражанія, Палама приводитъ имена нѣкоторыхъ современныхъ или недавно сшедшихъ со сцены церковныхъ дѣятелей, но ни словомъ не упоминаетъ о Григоріи (*Migne*, t. 150, col. 1116). Одно изъ двухъ, или Палама былъ ученикомъ Григорія, но потомъ разошелся съ нимъ, или свидѣтельство Григоры очень неточно.

[1]) *„Очерки“*, 317—354.

года, не оставляя исихіи. По вызову патріарха (Іоанна Калеки) онъ отправился въ Константинополь, гдѣ продолжалъ полемику съ Варлаамомъ. Патріархъ перешелъ на сторону Варлаама и заключилъ Григорія въ тюрьму, изъ которой послѣдній былъ освобожденъ уже по сверженіи патріарха, Тогда же Григорія назначили епископомъ въ Солунь. Не принятый солунянами, Григорій отправился на Аѳонъ, гдѣ завязалъ сношенія съ Душаномъ. Наконецъ, послѣ неоднократныхъ попытокъ ему удалось водвориться въ Солуни. Но однажды, отправляясь по желанію императора (Іоанна Кантакузина) въ столицу, Палама на пути былъ захваченъ турками. Цѣлый годъ пробылъ Григорій въ плѣну. Выкупили его нѣкіе сербы и далматы. По возвращеніи изъ плѣна Палама мирно прожилъ еще 3 года, занимаясь полемикой съ латинянами и какимъ то Никифоромъ. Умеръ Палама, вѣроятно, или въ концѣ 1351 года, или въ началѣ 1352, такъ какъ въ актѣ собора 1351 года, бывшаго въ августѣ, о немъ говорится, какъ о лицѣ, еще живомъ [1]), но въ актѣ слѣдующаго собора, состоявшагося въ іюлѣ 1352 г., Паламѣ возглашается вѣчная память [2]).

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію ученія Паламы, я считаю необходимымъ остановиться нѣсколько подробнѣе на вопросѣ, какой общій смыслъ религіозныхъ споровъ, волновавшихъ византійское общество половины XIV вѣка, какія здѣсь столкнулись противоположныя направленія. Мнѣнія объ этомъ рознятся. Одни полагаютъ, что борьба паламитовъ съ варлаамитами является продолженіемъ борьбы бѣлаго духовенства съ чернымъ—борьбы, съ особенной силой проявившейся въ концѣ XIII столѣтія въ такъ называемомъ дѣлѣ арсенитовъ. Такого мнѣнія придерживается авторъ обстоятельнаго изслѣдованія о арсенитахъ Троицкій [3]). Ту же мысль проводитъ въ рецензіи на „Очерки“ Успенскаго П. Безобразовъ [4]). Ее усвоилъ и авторъ популярнаго изслѣдованія о исторіи Византійской Церкви Лебедевъ [1]).

---

[1]) (Варлаамъ) ἐξηλέγχθη.... παρὰ... ἐκκλησίας, διὰ τῶν τ' ἐξ ἁγίοις πατράσι θεολογικῶς συγγραφέντων τοῦ τῆς ἀληθείας λόγου προϊσταμένου τοῦ τε νῦν ἱερωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ καὶ τῶν μοναχῶν. *Порфирій*, Исторія Аѳона ч. III, отд. 2, 742.

[2]) *Ibid.*, 783.

[3]) *Христ. Чтеніе*, 1872 т. III стр. 650, 651.

[3]) *Византійскій Временникъ* т. III, вып. I, стр. 140.

[4]) „Очерки исторіи Византійско-восточной Церкви отъ конца XI-го до половины XV-го вѣка“. М. 1892, стр. 494—495.

Другіе (Ѳ. Успенскій въ цитованномъ не разъ трудѣ) видятъ въ ней возобновленіе стараго, вѣками тянувшагося спора аристотеликовъ съ платониками. Сторону первыхъ всегда принимала Церковь, и они выходили побѣдителями изъ спора [1]). Такимъ образомъ, по представленію г. Успенскаго, Палама съ послѣдователями являются приверженцами Аристотеля, а Варлаамъ и Акиндинъ, равно какъ и Григора—платониками. При этомъ партію Паламы г. Успенскій старается связать съ богомильствомъ [2]). Какъ отличительную черту паламитовъ, Успенскій называетъ нежеланіе выходить изъ предѣловъ, установленныхъ святыми отцами [3]). Наконецъ Ehrhard находитъ здѣсь борьбу западной, раціоналистической и трезвой схоластики съ восточной, экстравагантной, теософской мистикой [4]). Мнѣ кажется, что послѣднее мнѣніе ближе всѣхъ подходитъ къ истинѣ. Съ своей стороны я сдѣлалъ бы только одно ограниченіе, что говорилъ бы просто о борьбѣ схоластиковъ съ мистиками.

Конечно, на послѣдователяхъ схоластики разсматриваемаго времени замѣтно отражается вліяніе западныхъ схоластиковъ, въ особенности же Ѳомы Аквината. Но фактъ существованія въ Византіи, по крайней мѣрѣ съ XI вѣка, явленій, аналогичныхъ западно-европейской схоластикѣ, поставленъ внѣ всякаго сомнѣнія Успенскимъ, равно какъ имъ указано отношеніе византійской схоластики къ западно-европейской [5]). Съ давнихъ поръ тянулся и споръ платониковъ съ аристотеликами, находящійся въ связи и съ религіозными распрями XIV вѣка,—и номиналистовъ съ реалистами [6]). Съ другой стороны я указывалъ на замѣчательное сходство въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученій западно-европейскихъ мистиковъ съ ученіемъ Григорія Синаита, ниже укажу такія же параллели въ сочиненіяхъ Паламы.

Но лучше всего удостовѣряютъ въ истинѣ помянутаго положенія свидѣтельства самихъ участниковъ борьбы.

Я уже приводилъ мѣсто изъ „Житія", гдѣ Григорій противопоставляетъ человѣка, предающагося созерцанію, какъ проникающаго

---

1) „*Очерки*", 362—364, 311.
2) *Ib.* 323, 367 сл.
3) *Ib.* 279.
4) *Krumbacher*, op. c., 101.
5) „*Очерки*", 173 сл.
6) *Ibid.*, 188 сл.

въ суть вещей, людямъ, упражняющимся во внѣшней мудрости, которые преслѣдуютъ тѣнь. Въ „Κεφάλαια" Григорій говоритъ: „Словесными (λογικοί) по природѣ явились одни только святые посредствомъ чистоты. Ибо никто изъ мудрыхъ въ словѣ не имѣетъ чистаго слова (λόγον γὰρ καθαρὸν οὐδεὶς τῶν ἐν λόγῳ σοφῶν ἔσχηκε), такъ какъ они высшую словесную сторону души (τὸ λογικὸν ἄνωθεν) уничтожили помыслами. Ибо плотскій и многоглаголивый (πολύρρημον) духъ мудрости свѣта сего поселяется въ таковыхъ, направляя рѣчи къ таинственному (ἐπὶ τῶν γνωστικωτέρων), помыслы же къ грубому, и лишаетъ ихъ ипостасной мудрости и созерцанія, и недѣлимаго и единаго знанія (ἀμερίστου καὶ ἑνιαίας γνώσεως ὑστερῆσαι)" ¹). Въ статьѣ 127 тѣхъ же „Κεφάλαια" мы читаемъ: „Духовный ораторъ есть тотъ, который показываетъ другимъ умѣніе раздѣлять и соединять 5 основныхъ свойствъ сущаго не, какъ внѣшніе ученые, одной аподиктической рѣчью (οὐ λόγῳ ψιλῷ μόνον ἀποδεικτικῷ κατὰ τοὺς ἔξω δεικνύων ἄλλοις αὐτά), но такой, который можетъ просвѣщать и другихъ отъ являющихся въ его духѣ созерцаній сущаго (ἀλλ' ἐκ τῶν ἐμφαινομένων αὐτῷ ἐν πνεύματι τοῖς οὖσι θεωρημάτων, καὶ ἑτέρους φωτίζειν δυνάμενος)" ²).

Ясно, что такъ можетъ говорить только мистикъ, противопоставляющій силлогистическому способу доказательствъ, знанію, сообщаемому діалектикой, интуитивное знаніе, основанное на непосредственномъ просвѣщеніи Богомъ, совершаемомъ въ сердцѣ. Но и западноевропейскіе мистики относились или отрицательно къ схоластической діалектикѣ (ранніе) или разсматривали ее только, какъ подготовительную ступень къ высшему знанію, сообщаемому интуиціей ³).

Такъ Ричардъ Сенъ-Викторъ утверждаетъ, что не въ естественныхъ мудрованіяхъ философовъ и теологовъ, а въ божественномъ откровеніи нужно искать истину ⁴). Давидъ Аугсбургскій говоритъ: „Схоластики (literati) умѣютъ тонко (subtiliter) толковать о всякой духовной матеріи и выражать соотвѣтственными словами, что хотятъ, и прекрасно раздѣлять... по незначительному поводу сплесть какой-угодно величины трактатъ и облечь въ хитрыя слова ясное и извѣстное само по себѣ, чтобы это невѣждамъ казалось извлеченнымъ изъ вну-

---

¹) *Migne*, t. 150, col. 1240, § 2.
²) *Ibid.*, col. 1289.
³) *Ueberweg* Grundriss, 180, 268, 272; *Вѣра и Разумъ* 1887, № 23, 640.
⁴) *Вѣра и Разумъ* l. c., 640—641.

треннихъ мозговъ философіи. Простые благочестивые люди (devoti) яснѣе видятъ истину въ себѣ и умѣютъ глубже о ней размышлять“ [1]).

Но всего яснѣе эта коренная разница въ воззрѣніяхъ противоположныхъ партій выразилась въ сочиненіяхъ Григорія Паламы и Филоѳея. Изъ этихъ сочиненій ясно видно, что дѣло не въ томъ, что одни придерживались Аристотеля, а другіе Платона (какъ, надѣюсь, мнѣ удастся показать, къ платоникамъ скорѣе слѣдуетъ причислить паламитовъ), а въ отрицательномъ отношеніи исихастовъ къ самому методу изслѣдованія, примѣняемому въ богословскихъ вопросахъ ихъ противниками. Этотъ методъ объединяетъ всѣхъ варлаамитовъ, несмотря на значительныя различія ихъ ученій въ частностяхъ. Потому то противникъ Варлаама Григора дѣйствуетъ заодно съ нимъ въ полемикѣ, возбужденной исихастическими теоріями.

Вотъ что мы находимъ у Паламы по адресу противниковъ: „Лица, стремящіеся къ познанію внѣшней мудрости, по собственному сознанію, болѣе вкушаютъ (καρποῦνται) незнанія, чѣмъ знанія. Ибо они различаются другъ отъ друга мнѣніями. Но было бы весьма ошибочнымъ вѣрить, чтобы кто-либо изъ нихъ могъ найти дѣйствующіе въ творческомъ умѣ законы (τοὺς ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ λόγους), а, если нельзя ихъ найти, то невозможно понять и образы ихъ въ душѣ посредствомъ внѣшней мудрости (ἐκ τῆς ἔξω σοφίας). Такого рода знаніе ложно, и обладающая имъ душа не только не будетъ подобна самоистинѣ, но и не направится этимъ знаніемъ къ истинѣ. И напрасно гордятся обладающіе имъ, такъ какъ плотская мудрость не сдѣлаетъ ихъ мышленія мудрымъ. Если образы законовъ ума Творца свойственны намъ, какъ это утверждаютъ и они, то что искони уничтожило эти образы: не грѣхъ ли и пренебреженіе тѣмъ, что слѣдовало дѣлать? Почему мы, не будучи наученными, не видимъ ихъ, хотя они и запечатлѣны въ насъ? Не потому ли, что страстная часть души привела (διέστρεψε) ихъ въ безпорядокъ, заслонила душевное зрѣніе и удалила отъ первоначальной красоты? Не слѣдуетъ ли болѣе всего заботиться объ этомъ, оставить грѣхъ, познать законъ заповѣдей, держаться всякой добродѣтели и восходить къ Богу черезъ молитвы и истинное созерцаніе тому, кто желаетъ сохранить, какъ образъ, такъ и познаніе истины цѣлымъ? *Ибо безъ чистоты*, хотя

---

[1]) *Preger*, op. c., I, 280 Anm. 3.

бы ты изучилъ въ совершенствѣ естественную философію отъ Адама, ты остался бы не менѣе, если не болѣе, неразумнымъ, чѣмъ мудрымъ. Между тѣмъ, и не обладая послѣдней, но очистивъ себя и освободивъ душу отъ порочныхъ привычекъ и неправильныхъ мнѣній (δογμάτων), ты пріобрѣтешь побѣждающую міръ Божію премудрость. Вѣдь и Христосъ не сказалъ, что желающему быть совершеннымъ нужно изучить внѣшнюю мудрость, но: „продай имѣніе"... И какая польза въ положеніяхъ, если нѣтъ на лице боголюбезной жизни (τί ὄφελος δογμάτων θεοφιλοῦς ἀκόντος βίου). Безъ любви знаніе не только не очищаетъ, но развращаетъ душу. Конечно, этимъ мы не хотимъ сказать, что излишне заниматься внѣшней мудростью лицамъ, не проводящимъ отшельнической жизни, но никому не совѣтуемъ всецѣло отдаваться ей и совершенно запрещаемъ разсчитывать на достиженіе точнаго познанія божественнаго посредствомъ нея. Знаніе, доставляемое внѣшней мудростью,—допустимъ, что имъ воспользовались, какъ слѣдуетъ,—принадлежитъ природѣ, а не даръ благодати, черезъ природу сообщаемый Богомъ всѣмъ и увеличиваемый раченіемъ. Доказательство, что первое не даръ духовный, но естественный, въ томъ, что оно пріобрѣтается занятіями и упражненіями. Ибо Божій даръ, но не естественный, наша теософія, которая, если ниспадетъ на рыбаковъ, дѣлаетъ ихъ сынами грома, оглашающими концы вселенной,—изъ мытарей создаетъ покупщиковъ душъ, Павловъ изъ Савловъ,—даръ, черезъ который можно и намъ уподобиться Богу и быть такими по смерти" [1]).

Такимъ образомъ Палама, если и не лишаетъ науку всякаго значенія, то не видитъ возможности достигнуть посредствомъ ея настоящаго знанія, которое можетъ сообщить только благодать, въ свою очередь обусловленная чистотой души, любовью и созерцательнымъ образомъ жизни. Только эти качества могутъ насъ уподобить Богу. Но подобныя мысли высказывались и западными мистиками. „Не изслѣдованіе, а внутреннее сокрушеніе, не аргументы, а воздыханіе ведутъ насъ къ высшему созерцанію", говоритъ Ричардъ Сенъ-Викторъ. „*Блаженни чистіи сердцемъ, яко тіи Бога узрятъ*" [2]). Единенія съ Богомъ нечего искать и не найти ни въ книгахъ, ни въ универси-

---

[1]) „Исторія Аѳона" ч. III отд. 2, стр. XXXV—XXXVII.

[2]) *Preger*, op. c. I, 251.

тетахъ. Ни искусство Греціи въ своей совокупности, ни Салернскіе и Парижскіе ученые не знаютъ ничего объ этой благодати: ее знаетъ только чистое сердце" говоритъ Гейльсброннскій монахъ [1]).

Вообще оттѣненіе внутренней стороны религіи, отвращеніе отъ догматическихъ тонкостей, сведеніе религіи ко внутреннему чувству, приписываніе исключительнаго значенія благодати въ религіозномъ познаніи въ равной степени характеристично для западно-европейскихъ мистиковъ и византійскихъ исихастовъ XIV столѣтія.

Съ другой стороны, противники паламитовъ упрекаютъ ихъ (врядъ ли основательно) въ невѣжествѣ [2]), придерживаются силлогистическаго метода въ своихъ философско-богословскихъ разсужденіяхъ и доказываютъ его необходимость; руководящими авторитетами являются у нихъ Аристотель и отчасти Ѳома Аквинатъ. Только Григора до нѣкоторой степени склоняется на сторону Платона. Вообще характеристической чертой варлаамитовъ является ихъ близкое знакомство съ западными авторитетами въ области патристики и схоластики. Акиндинъ обработалъ свой трактатъ: Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας на основаніи сочиненій Ѳомы [3]). Онъ цитуетъ Августина, Боэція, полемизируетъ съ Давидомъ Динантомъ.

Правда, въ числѣ обвиненій, выставленныхъ паламитами противъ Варлаама и его послѣдователей, фигурируетъ обвиненіе въ увлеченіи Платоновскими идеями [4]). Но подобное обвиненіе взводятъ на паламитовъ ихъ противники [5]). Трактаты, въ которыхъ встрѣчаются такія обвиненія, рѣзко полемическаго характера. Имъ можно придавать такое же значеніе, какое—замѣчанію Григоры о томъ, что въ ереси паламитовъ соединились всѣ прежнія ереси [6]). Между тѣмъ,

---

[1]) *Preger*, II, 45.

[2]) Не говоря уже о Паламѣ, этотъ упрекъ не примѣнимъ и къ Каллисту, о чемъ свидѣтельствуетъ составленное имъ Житіе Григорія Синаита. См. рецензію *Курца* на изданіе „Житія" Помяловскимъ въ *Византійскомъ Временникѣ* т. III, вып. 2, 379, 382.

[3]) *Krumbacher*, op. c. 102. Къ XIV столѣтію относится переводъ нѣкоторыхъ произведеній Ѳомы Аквината, сочиненія Боэція: „De consolatione". и Августина. „De Trinitate" *Krumbacher*, op. c, 103, 545; *Fabricius* Bibliotheca Graeca ed. Harless, XI, 689.

[4]) *Порфирій*, op. c., 783.

[5]) Въ особенности Григора м. напр. Hist. byz. v. II, 1106—1107.

[6]) *Ibid.* 919.

какъ увидимъ ниже, противники исихастовъ съ большимъ основаніемъ упрекали послѣднихъ въ увлеченіи платонизмомъ, чѣмъ исихасты ихъ.

Итакъ варлаамиты и Григора отстаиваютъ силлогистическій способъ доказательствъ въ богословіи и признаютъ необходимость изученія внѣшней мудрости. Григора, называя Паламу неграмотнымъ (ἀναλφάβητος) и совершенно несвѣдущимъ даже въ начаткахъ мудрости, указываетъ на Василія Великаго, рекомендовавшаго знакомство съ поэтами и ораторами. „Прежде чѣмъ обращаться къ священнымъ и неизреченнымъ ученіямъ, нужно приготовиться къ этому изученіемъ внѣшней мудрости. Моисей предварительными упражненіями въ египетскихъ наукахъ подготовилъ умъ къ созерцанію сущаго. Также и Даніилъ по изученіи вавилонской мудрости обратился къ божественнымъ наукамъ“. И Григора предлагаетъ Паламѣ изучить начала этой мудрости. „Именно, прежде всего нужно познать, что такое ὀνόματα и ῥήματα. Ибо въ началѣ, по словамъ Аристотеля, нужно установить, что такое ὄνομα, и что ῥῆμα, потомъ, что ἀπόφασις и λόγος, и что бываетъ изъ соединенія ὀνόματα и ῥήματα“ [1]).

Не буду приводить свидѣтельствъ другихъ варлаамитовъ, подтверждающихъ высказанное мною мнѣніе (особенно замѣчательна горячая защита метода познанія посредствомъ логическихъ умозаключеній Прохора Кидона), равно какъ не стану распространяться о примѣненіи ими метода въ своихъ сочиненіяхъ, такъ какъ все это обстоятельно раскрыто въ не разъ уже цитованномъ мною сочиненіи Успенскаго [2]).

Лучше всего рѣзкое различіе во взглядахъ противоположныхъ партій выражено въ похвальномъ словѣ въ честь Паламы, принадлежащемъ Нилу. Нилъ указываетъ на слѣдующіе существенные пункты разногласія: 1) Варлаамъ выше всего ставитъ эллинскую мудрость (т. е. греческихъ философовъ); 2) твердо убѣжденъ въ непреложности силлогизмовъ; 3) по его мнѣнію, никто не можетъ соединиться съ Богомъ, если не изучитъ на основаніи Пиѳагора, Аристотеля и Платона законы сущаго, такъ какъ несвѣдущій въ этомъ не знаетъ истины, т. е. Бога; такое безуміе свойственно съ давнихъ поръ ла-

---

1) *Migne*, t. 149 col. 249.

2) *Migne*, t. 151, col. 701. Ср. „*Очерки*“, стр. 357.

тинскому племени, такъ что у нихъ и проводящіе иноческую жизнь ничего не считаютъ болѣе ведущимъ къ добродѣтели, чѣмъ занятіе подобными пустяками; 4) занимаясь этимъ, они оставляютъ въ пренебреженіи прекрасное по существу и пріобщающее Богу. „Григорій же противопоставилъ мудрость Духа этой осуетившейся, по апостолу, мудрости и легко разрушилъ непреложность силлогизмовъ и софизмовъ, показавъ, что эта мудрость доброе дѣло, но не такое, чтобы пріобщать Богу, скорѣе же приводящее къ надмеванію и удаляющее отъ Бога, если кто злоупотребляетъ ею, проводя жизнь въ непрестанномъ занятіи таковой и ничего не дѣлая для полученія блаженства оттуда, гдѣ словесная мудрость значитъ не болѣе невѣжества. Онъ доказалъ, что храненіе заповѣдей Христовыхъ и сообразное съ ними поведеніе, очищеніе и соблюденіе души отъ постыдныхъ страстей и по возможности склоненіе (νεῦσις) къ Богу сообщаютъ непрерывное блаженство (μακαριότης) и являются ходатаями вѣчнаго наслажденія (εὐδαιμονία). Преуспѣвшіе въ этомъ не нуждаются въ упражненіи въ той суетной наукѣ, но, ставъ выше, какъ прочихъ, такъ и этой страсти, постоянно прилежатъ Богу, очищая душевное зрѣніе и дѣлая его способнымъ къ воспріятію божественныхъ отблистаній. Такіе, имѣя чувства бездѣйственными и умъ свободнымъ отъ всякаго помысла и движенія, исполняются божественныхъ осіяній и научаются *основаніямъ* творенія (λόγους κτίσεως ἐκδιδάσκεσθαι) и, сдѣлавшись участниками неизреченныхъ таинствъ, возвращаются въ первоначальную красоту (εἰς τὸ ἀρχαῖον ἐπανέρχεσθαι κάλλος) и становятся по участію всѣмъ тѣмъ, что Богъ по природѣ (καὶ πάντα γίνεσθαι μετουσίᾳ, ὅσα φύσει πέφυκεν εἶναι Θεός). Это одинаково доступно, какъ участникамъ во внѣшней мудрости, такъ и совершеннымъ въ ней невѣждамъ, которымъ невѣжество нисколько не служитъ помѣхой къ пріобрѣтенію помянутыхъ неизреченныхъ благъ; напротивъ того, имъ легче достигнуть совершенства, какъ расположеннымъ къ скромности и смиренію. Изъ этого явствуетъ, что не премудрость міра сего можетъ просвѣтить душу и пріобщить Богу, но философія по существу, выражающаяся въ дѣлахъ (τὴν διὰ τῶν ἔργων τῷ ὄντι φιλοσοφίαν), которая можетъ и очищать, и просвѣщать, и дѣлать прилежащихъ ей друзьями Богу и подобными безтѣлеснымъ“ [1]).

---

[1]) *Migne*, t. 151, col. 664—667. Начало переведено *Успенскимъ*.— „Очерки“, стр. 266—267. Ср. еще *Migne*, 151, col., 1137, § 25; t. 151,

Если въ словахъ Нила о увлеченіи латинствомъ противниковъ, исихастовъ заключается значительная доля истины, то, повидимому, этого нельзя относить ко всѣмъ. Именно Григора, кажется, является чисто византійскимъ схоластикомъ. Онъ, повидимому, умѣреннѣе въ своихъ взглядахъ, чѣмъ Варлаамъ, и ограничиваетъ примѣненіе силлогистическаго способа доказательствъ при обсужденіи вопросовъ, касающихся догматовъ вѣры [1]).

Обращаюсь къ изложенію ученія Паламы.

Къ сожалѣнію, далеко не всѣ сочиненія Паламы изданы, почему приходится обращаться и къ сочиненіямъ противниковъ, которые приводятъ выдержки изъ неизданныхъ трактатовъ Паламы.

Палама различаетъ въ Богѣ сущность и энергію. Сущность никому не сообщима, не исключая и ангеловъ, въ энергіи же Божіей участвуютъ ангелы и святые, участвовалъ и Адамъ до грѣхопаденія.

Сущность Божества, говоритъ Григорій, совершенно неизвѣстна (ἀνώνυμος), такъ какъ совершенно непостижима; она безъименна и сверхъименна [2]) и скрыта [3]). „Божественную сверхъсущность нельзя ни выразить, ни мыслить, ни созерцать, такъ какъ она отъ всего отлична и сверхъ непознаваема (ὑπεράγνωστον)... находится выше небесныхъ умовъ. Для нея нѣтъ имени ни въ настоящемъ вѣкѣ, ни въ будущемъ, ни слова, ни чувственнаго или мысленнаго прикосновенія; безсильно выразить ее воображеніе, развѣ кто представитъ всесовершенно непостижимое, состоящее изъ отрицаній (ἀλλ' οὐδὲ φαντασία ὅλως, εἰ μή τις φαίη τὴν ἐξ ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψίαν). Ее нельзя назвать и сущностью или природой (φύσις). Но такъ какъ она причина всего, и все относится къ ней и существуетъ ради нея (καὶ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ αὐτῆς ἕνεκα), и она все въ себѣ просто и неопредѣленно (ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως) антиципировала (προείληφεν) [4]), то ее

---

col. 445, 808, 822, 827—828, 875, 914—915, 965, 1028 и др.; t. 147, 752—753, *Арсеній*, Нила, митрополита Родосскаго, четыре неизданныхъ произведенія. М. 1891, стр. 140. *Вѣра и Разумъ* 1886 г. № 3, стр. 177, 193; *Аѳонскій Патерикъ* ч. I, 319—320 и др.

[1]) *Недѣтовскій* Варлаамитская ересь—*Труды Кіевской Духовной Академіи* 1872 г. № 2, 328 прим.

[2]) *Migne*, t. 150, col. 1221.

[3]) *Ibid*. col. 929.

[4]) Ср. у Экkарта: Wesen ist das was ungetheilt alle Dinge zumal in sich beschlossen hat nach Ungetheiltheit“ *Preyer*, op. c., I, 369.

можно такъ назвать, но не въ собственномъ смыслѣ, а фигурально (κατηγορητικῶς). А названіе сущность собственно принадлежитъ творческому выступленію (πρόοδος) Бога и энергіи, подобно тому какъ если бы кто сказалъ, что природа огня есть свойство подниматься вверхъ и доставлять свѣтъ, но не движеніе и освѣщеніе его природа, а начало движенія“ [1]). О Богѣ мы знаемъ только, что Онъ есть, а не что̀ Онъ есть [2]). Такое опредѣленіе сущности Бога напоминаетъ Эккартовское, что Богъ есть чистое ничто [3]). Это сходство интересно отмѣтить потому, что и далѣе мы наблюдаемъ однородный ходъ мыслей. Итакъ, сущность Бога по ученію Паламы есть собственно отрицаніе сущности, ничто. Но сущность эта находитъ обнаруженіе въ энергіи.

Свое ученіе объ энергіи Григорій обосновываетъ слѣдующимъ образомъ: „Если бы сущность не имѣла энергіи, отличной отъ себя, то не имѣла бы дѣйствительнаго существованія (ἀνυπόστατος ἔσται τελέως) и была бы только положеніемъ мысли (διανοίας μόνη θεώρημα) [4]). Человѣкъ, какъ родъ (ὁ... καθόλου λεγόμενος ἄνθρωπος), ни мыслитъ, ни разсуждаетъ, ни видитъ... однимъ словомъ человѣкъ, какъ родъ, не существуетъ. По энергіи же или энергіямъ, различнымъ отъ сущности, мы знаемъ что человѣкъ существуетъ [5]). Далѣе, сущность Божества не сообщима. Между тѣмъ, есть люди, приходящіе въ общеніе съ Богомъ: поэтому должно быть нѣчто между Богомъ и участвующими въ Богѣ, посредствомъ чего они участвуютъ [6]). Должно искать второго Бога, не только самого по себѣ совершеннаго, обладающаго собственной энергіей, самого себя посредствомъ себя созерцающаго, но и благого [7]). Есть нѣчто между рожденными и несообщимой сверхсущностью и *не одно только, но много—столько, сколько участниковъ* [8]).

---

[1]) *Ibid.*, col. 937.
[2]) *Ibid.*, col. 1220.
[3]) Ср. *Preger*, op. c., I, 369.
[4]) *Migne*, l. c. col., 1216.
[5]) *Ibid.*, col. 1217.
[6]) *Migne*, t. 154, col. 853.
[7]) Δεῖ δὴ ζητεῖν ἡμᾶς Θεὸν ἕτερον οὐκ ὄντα μόνον αὐτοτελῆ, αὐτενέργητον, αὐτὸν ἑαυτὸν δι' ἑαυτοῦ θεώμενον, ἀλλὰ καὶ ἀγαθόν.
[8]) Ἔστιν ἄρα τι μεταξὺ τῶν γεννητῶν καὶ τῆς ἀμεθέκτου ὑπερουσιότητος ἐκείνης, οὐχ ἓν μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλά, καὶ τοσαῦτα, ὁπόσα δὴ καὶ τὰ μετέχοντα ib., col. 856.

Энергія отлична отъ сущности. Отождествляющіе ее съ послѣдней впадаютъ въ Мессаліанскую ересь, такъ какъ тѣмъ самымъ допускаютъ возможность для человѣка соединенія съ сущностью Божества [1]). Не имѣя сущности сама по себѣ, энергія не создана. Утверждающіе же сотворенность энергіи впадаютъ въ многобожіе или утверждаютъ тѣмъ самымъ сотворенность сущности Божества [2]). По отношенію къ сущности энергія является обнаруженіемъ ея и выходомъ, тѣмъ, чѣмъ несообщимое сообщается и воспринимается [3]). И о Богѣ мы знаемъ по его энергіи [4]). Такъ какъ Богъ обладаетъ энергіей, отличной отъ сущности, Онъ имѣетъ предвѣдѣніе и промышленіе о низшихъ существахъ, правитъ и измѣняетъ все по Своему желанію [5]). Энергія обща всѣмъ лицамъ св. Троицы [6]). Но энергія не ипостась, такъ какъ она не существуетъ сама по себѣ [7]). Энергія исходитъ изъ сущности, подобно тому какъ солнечный лучъ отъ солнца [8]). По словамъ Григоры, Палама утверждалъ, что нелѣпо было бы думать, чтобы Божество, оставивъ небесную страну, пребывало въ земнородныхъ нечистыхъ, грязныхъ и зловонныхъ. „Или какимъ образомъ Богъ назывался бы высочайшимъ", говоритъ далѣе у Григоры Палама: „если бы нисходилъ оттуда и пребывалъ среди земныхъ и грѣшныхъ. Но по сущности Онъ никогда не оставляетъ небесныхъ чертоговъ, а потому Его сущность ни для кого не видима, никому не сообщима; энергіи же ея—подчиненныя божества (τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτῆς ὑφειμένας θεότητας), отличныя отъ сущности и потому видимыя и сообщимыя" [9]). Воззрѣніе Филона и неоплатониковъ! Сущность безформенна (ἄσχετος) и неподражаема (ἀμίμητος), энергія есть образъ (σχέσις) и подражаніе (μίμησις), и подобіе (μίμημα) [10]).

Теперь о видахъ энергіи. Энергій безчисленное множество, и онѣ различаются между собою [11]). Энергіи Палама уподобляетъ солнеч-

[1]) См. напр. *Migne*, t. 150 col, 936.
[2]) *Ib*. col. 928.
[3]) *Ib*. col. 929.
[4]) *Ib*. col. 1220.
[5]) *Ib*. col. 1217.
[6]) *Migne*, t. 151 col. 101.
[7]) *Migne*, t. 150, col. 929.
[8]) *Ib*. col. 1169, § 68.
[9]) *Migne*, t. 149, col. 368.
[10]) *Migne*, t. 154, col. 853.
[11]) *Migne*, t. 150, col. 1169.

нымъ лучамъ [1]), называетъ ихъ божествами (θεότης) и, повидимому, даже богами (θεός) [2]). Богъ называется по своимъ энергіямъ, и въ этомъ отношеніи всѣ энергіи имѣютъ одно обозначеніе, какъ энергіи— различныя обозначенія: ибо отличны другъ отъ друга дѣйствія творенія, повелѣванія, суда, промысла, нашего усыновленія Богу посредствомъ благодати [3]). Къ энергіямъ Григорій причисляетъ созерцательную, очистительную, чудодѣйственную и воззрительную (ἐποπτική) силу, промыслъ, силу, благость, предвѣдѣніе, чудодѣяніе, созиданіе (τὸ δημιουργικόν), воздаяніе (ἀνταποδοτικόν), свойство быть вездѣ и нигдѣ, и вѣчно движущійся и осіявшій избранныхъ учениковъ на Θаворѣ свѣтъ [4]). Въ одномъ мѣстѣ, на ряду съ энергіей, поставлена созерцательная сила (θεατικὴ δύναμις), достоинство, власть (ἐξουσία) и провидѣніе [5]). Къ энергіямъ Палама причисляетъ семь духовъ пророка Исаіи, при чемъ семь толкуетъ въ смыслѣ неопредѣленнаго множества [6]). Къ энергіи же относится и царство Божіе, и нетлѣнность [7]). Григора называетъ еще голубя и огненные языки, а также сонъ и пьянство (sic—вѣроятно, подъ сномъ нужно разумѣть видѣнія, а подъ пьянствомъ экстазъ) [8]). Энергіей, образомъ (τύπτος) Христа, а не самымъ Христомъ называлъ, по словамъ Григоры, Палама хлѣбъ и вино въ таинствѣ Причащенія [9])—вѣроятно, выводъ изъ ученія Паламы, сдѣланный Григорой. Палама также называлъ крещеніе какой то несозданной благодатью и энергіей, совершенно отличной отъ божественной сущности [10]).

Теперь объ отношеніи энергій къ вещамъ. Мы видѣли, что по ученію Григорія, Богъ дѣйствуетъ чрезъ свои энергіи, вѣчно исходящія изъ Его существа. Посредствомъ нихъ Онъ созидаетъ, управляетъ, просвѣщаетъ, промышляетъ. Но этого мало. По представленію

---

1) *Ibid.* col. 1185, § 92.
2) См. напр. Migne, t. 154, col. 856; t. 151, col. 956.
3) *Migne*, t. 150, col. 1221.
4) *Migne*, l.c., col. 925.
5) *Ibid.* col. 928.
6) *Migne*, t. 150, col. 1169.
7) *Migne*, t. 151, col. 101.
8) *Gregoras*, Hist. byz. t. II, p. 945, 1057.
9) *Ibid.* 945, 1136.
10) *Ibid.* 1010.

Григорія энергіи являются какъ бы первообразами вещей, ихъ идеями. Намекъ на это мы находимъ въ приведенномъ выше замѣчаніи Паламы, что энергій столько, сколько участниковъ. Но есть и болѣе опредѣленныя указанія, а именно въ 87 статьѣ его „Главъ" мы находимъ толкованіе мѣста изъ Діонисія Ареопагита. „Образцами (*παραδείγματα*) мы называемъ предсуществующія въ Богѣ творческія основанія сущаго, которыя богословіе называетъ предопредѣленіями и божественными и благими желаніями, опредѣляющими и создающими сущее" [1]). Палама замѣчаетъ: „Какъ же предопредѣленія и божественныя желанія могутъ быть сотворенными"? Согласно съ Діонисіемъ такіе выходы или энергіи, бывшія образцами сущаго, предсуществовали въ Богѣ въ субстанціальномъ единеніи. Тогда какъ существующее участвуетъ только въ созидательной энергіи, мы можемъ участвовать и въ благодати [1]). Въ діалогѣ „Ѳеофанъ" Григорій говоритъ, что все участвуетъ въ зиждительной и промыслительной силѣ Божества, но какъ домъ въ замышленіи домостроителя и заботахъ домоправителя. Святые же участвуютъ и въ благодати [2]). Такимъ образомъ, по ученію Паламы, творческія идеи имѣютъ самостоятельное и притомъ вѣчное существованіе. Но логическимъ выводомъ изъ вѣчности идей является вѣчность осуществляемаго ими. Хотя Палама стоитъ здѣсь на ортодоксальной точкѣ зрѣнія, являясь въ силу этого непослѣдовательнымъ, но нельзя отрицать, что противники имѣли нѣкоторыя основанія упрекать его въ ученіи о вѣчности міра [3]).

Особое вниманіе посвящено Григоріемъ вопросу о Ѳаворскомъ свѣтѣ, какъ извѣстно, игравшемъ немаловажную роль во всей борьбѣ. Этотъ свѣтъ Григорій называетъ Божествомъ (*θεότης*) Бога, царствомъ, красотой и блескомъ божественной природы, видѣніемъ (*ὅρασις*) и наслажденіемъ святыхъ въ непостижимомъ вѣкѣ (*ἐν τῷ ἀκαταλήπτῳ αἰῶνι*), естественнымъ лучемъ и славой Божества.

Разсужденія о Ѳаворскомъ свѣтѣ представляютъ интересъ потому, что значительно уясняютъ, что разумѣли наши мистики подъ осіяніемъ, свойственнымъ человѣку до грѣхопаденія, подъ внутреннимъ

---

1) См. Περὶ θείων ὀνομάτων Migne, t. 3, col. 824.
2) *Migne*, t. 150, col. 1184.
3) *Ibid*. col. 956.
4) *Gregoras*. Hist. byz., II, 1130.
5) *Migne*, l. c., col. 1224.

свѣтомъ души, проявляющимся только для совершенныхъ. Этотъ внутренній свѣтъ, красота души, внутренній человѣкъ и т. п., какъ я уже имѣлъ случай указать, отвѣчаютъ внутреннему человѣку, искрѣ, основанію и т. п. западныхъ мистиковъ.

Въ одномъ изъ поученій Григорія мы находимъ слѣдующее разсужденіе о свѣтѣ. Участникомъ божественнаго просіянія и блеска былъ и Адамъ до грѣхопаденія. Христосъ, облекшись въ этотъ свѣтъ при преображеніи, показалъ, что мы были, и чѣмъ будутъ въ будущемъ вѣкѣ вѣрующіе въ Него. Но этимъ свѣтомъ живущіе Христовой жизнью наслаждались и въ настоящей жизни, какъ залогомъ благъ будущаго вѣка. Свѣтъ этотъ уже проявился въ Моисеѣ. Еще ярче возблисталъ въ свѣтѣ Божества самъ Господь на горѣ, такъ что избранные ученики, хотя получили духовную силу, не могли созерцать его. Такого осіянія удостоился и Стефанъ, который съ земли взиралъ на небесное и видѣлъ вышенебесную Божію славу, и многіе другіе [1]). Григорій объясняетъ, почему Господь преобразился послѣ молитвы. Этимъ Онъ показалъ силу молитвы, служащей ходатаицей блаженнаго созерцанія. Она—умственное единеніе съ Богомъ и приближеніе къ Нему черезъ добродѣтели и способствуетъ обнаруженію свѣта [2]). Ниже Палама замѣчаетъ, что Христосъ имѣлъ сокровенный подъ плотью блескъ божественной природы [3]). Если съ этимъ сопоставимъ разсужденія обоихъ Григоріевъ, что тѣло Христа по воскресеніи стало такимъ, какимъ было наше до грѣхопаденія и какимъ будетъ послѣ всеобщаго воскресенія [4]), если обратимъ вниманіе на то, что оба рекомендуютъ сосредоточеніе на внутреннемъ мірѣ души и ожидаютъ оттуда просвѣщенія, то легко можно будетъ сдѣлать выводъ, что свѣтъ, свойственный нашей душѣ, и Ѳаворскій тождественны, и присутствіе его въ насъ объясняется постояннымъ пребываніемъ въ глубинѣ души божественнаго начала, Бога. Чистые сердцемъ, какъ Богородица, Симеонъ и Анна, могли видѣть просвѣчивающую черезъ плотскія ткани божественную силу въ Христѣ [5]). Но, по ученію Синаита, и, какъ ниже увидимъ, Паламы, чистые сердцемъ созерцаютъ свойственный нашей душѣ свѣтъ, ея красоту.

[1]) *Migne*, t. 151, col. 220, cp. t. 150, col. 1168—1169.

[2]) *Migne*, t. 151, col. 432.

[3]) *Ibid.* col. 433.

[4]) См. напр. *Migne*, t. 150, col. 1052.

[5]) *Ibid.* t. 151, 433.

Перехожу къ изложенію ученія Паламы объ условіяхъ единенія съ Богомъ.

Палама требуетъ самаго строгаго уединенія отъ желающаго упражняться въ исихіи и созерцаніи. Для тѣхъ, которые избрали истинно иноческую жизнь, неудобно частое общеніе даже съ другими иноками, такъ какъ постоянное обращеніе съ ними разстраиваетъ общеніе съ Богомъ. „Единое ума, свойственное истинному *внутреннему* монаху, становится двойственнымъ или и многообразнымъ [1]. Здѣсь есть и память о приближеніи (ἡ μνήμη τοῦ πλησιασμοῦ) и ожиданіе прихода и соединеннаго съ послѣднимъ свиданія (συντυχία)— все это нарушаетъ совершенное спокойствіе мышленія". „Вредно и писаніе, такъ какъ пишущій отягощаетъ заботой умъ. Конечно, любовь Божія производитъ свое дѣйствіе на усовершенствовавшагося въ ней и при писаніи, но не непосредственно и неясно. Кромѣ того, писаніемъ сообщаешься съ другими, хотя они и отсутствуютъ, и очень часто съ такими, съ которыми не желалъ бы сообщаться, такъ какъ писаніе переживаетъ писавшаго его. Посему многіе изъ прославившихся исихіей отцовъ ничего не писали" [2].

Частныя правила объ исихіи во многомъ напоминаютъ извѣстныя уже намъ предписанія Григорія Синаита. Въ началѣ πρᾶξις, подготовляющая къ θεωρία, затѣмъ θεωρία, условіе которой храненіе ума и умная молитва. Въ основаніи исихіи лежитъ духовная нищета, которой Палама придаетъ большое значеніе. „Блаженна и тѣлесная нищета", говоритъ Григорій: „но, когда она обусловлена нищетой души и соединена съ послѣдней. Ибо можно быть нестяжательнымъ и совершеннымъ въ воздержаніи и все это дѣлать добровольно ради людской славы. Такой не есть нищій духомъ. Истинно смиренный духомъ не можетъ радоваться, и замѣчая проявленіе совершенства и смиренія. Онъ считаетъ себя недостойнымъ славы, наслажденій, богатствъ и т. п. [3]). Григорій различаетъ четыре вида духовной нищеты: въ отношеніи къ тѣлу (ἡ ἐν τῷ σώματι), духовную, равняющуюся смиренію въ собственномъ смыслѣ слова, какъ высшая степень послѣдняго (ἡ ἐν τῷ φρονήματι), въ окруженіи жизни (ἡ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον

---

1) τὸ μοναδικὸν τοῦ νοῦ καθ' ὃ συνίσταται ὁ ἐντὸς καὶ ὄντως μοναχὸς δυαδικόν ἐστι ὅτε καὶ πολυσχιδὲς ποιεῖται. *Migne*, t. 150, col. 1044.

2) *Idib.* col. 1044—1045.

3) *Migne*, t. 150, col. 1060.

ἀπερισπασίᾳ), т. е. нестяжательность, и въ приходящихъ извнѣ искушеніяхъ (ἢ ἐν τοῖς ἔξωθεν ἐπερχομένοις πειρασμοῖς). Каждый изъ этихъ видовъ производитъ соотвѣтственную скорбь (πένθος). Отъ добровольной тѣлесной нищеты и смиренія, которыя состоятъ въ голодѣ, жаждѣ, бодрствованіи и вообще въ удрученіи тѣла и подавленіи чувствъ, происходитъ не только скорбь, но и слезы. Вообще воздержный образъ жизни порождаетъ сердечное сокрушеніе, устраняющее всякую горечь и доставляющее пріятную веселость (ἱλαρότης) [1]. Со смиреніемъ души соединено самопорицаніе, которое возбуждаетъ страхъ наказанія. Самопорицаніе выжимаетъ спасительное вино, радующее сердце человѣка, т. е. внутренняго человѣка (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος). Вино же это есть умиленіе (κατάνυξις), которое устраняетъ вмѣстѣ съ скорбью страсти и исполняетъ душу блаженной радости (καὶ χαρᾶς τὴν ψυχὴν πληροῖ μακαριστῆς), освободивъ ее отъ страшной тяжести. Отрекаясь же отъ имущества, человѣкъ освобождаетъ себя отъ заботъ о послѣднемъ, обращается къ самонаблюденію и выплываетъ изъ потока сумятицы. „Тогда онъ созерцаетъ внутренняго человѣка и прежде всего видитъ прилѣпившуюся вслѣдствіе жалкаго паденія безобразную маску, которую стремится смыть скорбью. Устранивъ это покрывало, проникаетъ безшумно въ тайники души и молится Отцу въ тайнѣ, Который прежде всего усмиряетъ его помыслы, а этотъ миръ производитъ смиреніе, порождающее и содержащее всякую добродѣтель [2]). Тогда въ душѣ возрастаютъ разнообразныя деревья добродѣтели: въ серединѣ поднимается царство любви, въ преддверіи— предвѣстіе будущаго вѣка—цвѣтетъ неизглаголанная и нетлѣнная (ἀναφαίρετος) радость: ибо нестяжаніе мать беззаботности (ἀμεριμνία), беззаботность же — вниманія (προσοχή) и молитвы, эти — скорби и слезъ, а послѣднія уничтожаютъ предразсужденія (προλήψεις). По удаленіи этихъ препятствій легче совершается путь, и совѣсть очищается. Это струитъ (πηγάζει) радость (χαρά) и блаженный смѣхъ (γέλως) души.

---

[1]) *Ibid*, col. 1076.

[2]) ... κατανοήσῃ τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον, πρῶτον μὲν ἰδὼν τὸ προσγεγενημένον εἰδεχθὲς προσωπεῖον ἐκ τῆς κάτω περιπλανήσεως, τοῦ τὸ διὰ πένθους ἀπονίψασθαι σπεύδει· ἔπειτ' ἐπειδὰν τὸ δυσειδὲς τοῦτο περιέλῃ κάλυμμα, τότε... εἴσω τῶν ὄντως ταμείων ἀταράχως χωρεῖ, καὶ τῷ ἐν κρυπτῷ Πατρὶ προσεύχεται· ὃς αὐτῷ καὶ τὸ χορηγικὸν τῶν χαρισμάτων δῶρον, τὴν τῶν λογισμῶν εἰρήνην τὰ πρῶτα χορηγεῖ μεθ' ἧς τὴν γεννητικήν τε καὶ συνεκτικὴν ἁπάσης ἀρετῆς τελειοῖ ταπείνωσιν... *Migne*, l. c., col. 1077—1080.

Тогда и горькая слеза превращается въ сладость, и молитвенное прошеніе измѣняется въ благодареніе". По удаленіи страстей и собраніи ума въ себя начинаетъ въ человѣкѣ дѣйствовать благодать. „Когда всякая постыдная страсть будетъ изгнана, и умъ обратится въ самому себѣ, и то же сдѣлаетъ съ остальными силами души, и украситъ душу упражненіемъ въ добродѣтеляхъ, полагая дѣятельныя восхожденія и, съ Божіей помощью, все болѣе очищая себя, освобождается отъ всего привносного (ἐπίκτητον), хотя бы и хорошаго, и, ставъ выше мечтательныхъ помышленій объ этомъ (...νοητῶν καὶ τῶν οὐκ ἀχαντίστων περὶ ταῦτα νοημάτων ὑπεραναβάς), все отложивъ... предстоитъ Богу нѣмой и глухой; тогда онъ сдерживаетъ плотской голосъ (λόγον ὕλης ἴσχει) и измѣняется высшимъ измѣненіемъ (κλάττεται τὴν ἀνωτάτω κλάσιν), между тѣмъ какъ внутренняя благодать преобразуетъ внутреннее существо и освѣщаетъ неизреченнымъ свѣтомъ и совершаетъ внутренняго человѣка (τῆς ἐντὸς χάριτος ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταρρυθμιζούσης καὶ ἀπορρήτῳ... φωτὶ καταλαμπούσης τὰ ἔνδον καὶ τελειούσης τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον). Въ свѣтѣ благодати человѣкъ въ то время созерцаетъ сверхміровыя вещи". Въ такомъ состояніи человѣкъ видитъ и постигаетъ невидимое не при помощи чувствъ, которыхъ теперь нѣтъ, не исключая и умныхъ—воображенія, мышленія, но неизреченной силой Духа, духовнымъ постиженіемъ, слышитъ неизреченные глаголы и самъ становится чудомъ (τοῦ θαύματος ὅλος τοὐντεῦθεν ἐστί τε καὶ γίνεται), приведя чрезъ себя къ Богу весь видъ творенія, такъ какъ и самъ участвуетъ во всемъ и принимаетъ участіе въ томъ, что сверхъ всего" (δι᾽ ἑαυτοῦ πᾶν εἶδος κτίσεως Αὐτῷ προσαγαγών, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἐν μετοχῇ τῶν πάντων, καὶ τοῦ ὑπὲρ τὰ πάντα μεταλαγχάνει νῦν) [1].

Разумѣется, умная молитва у Паламы играетъ такую же важную роль въ исихіи, какъ и у Григорія Синаита. Она является связью Творца съ разумными твореніями и совершаетъ единеніе съ Богомъ по удаленіи путемъ горячаго умиленія (ἔμπορος κατάνυξις) страстей и помысловъ [2].

Ученіе Григорія о единеніи съ Богомъ находится въ связи съ ученіемъ о Троицѣ. Палама находитъ соотвѣтствіе между свойствами души и св. Троицей. Высочайшій Разумъ (νοῦς), который есть сверхблагая благость (ὑπεράγαθος ἀγαθότης) производитъ такую же благость Слово (λόγος) или всегда присущее Ему вѣдѣніе (γνῶσις), какъ намъ,

[1]) *Migne*, l. c., col. 1077—1081.
[2]) *Ibid.*, col. 1117.

созданнымъ по образу, врождено слово, пребывающее въ умѣ. Но слово безъ дыханія немыслимо: поэтому Слово имѣетъ Духа, исходящаго отъ Отца, какъ и у насъ въ умѣ присутствуетъ духъ, нѣкое движеніе ума (ὁρμή τις... τοῦ νοῦ), работающій во времени совмѣстно со словомъ, нуждающійся подобно ему въ перерывахъ и переходящій изъ несовершеннаго состоянія въ совершенное (ἐξ ἀτελοῦς προϊοῦσα εἰς τελείωσιν). Духъ Григорій называетъ въ то же время неизреченной любовью Родителя къ неизреченно рожденному Слову и обратно. Этой высочайшей любви соотвѣтствуетъ въ нашемъ умѣ стремленіе къ знанію, отъ него исходящему и въ немъ непрестанно пребывающему. Григорій проводитъ полную параллель между исхожденіемъ Духа и стремленіемъ къ знанію [1]). Потому то мы должны хранить врожденную намъ любовь и знаніе, направляя первую къ Богу, последнее—къ познанію своего достоинства и положенія, чѣмъ привлекаемъ свойственный тріединому сверхміровому міру нашей души свѣтъ [2]). Душа у насъ происходитъ отъ самого Бога, говоритъ Григорій въ другомъ мѣстѣ, чрезъ неизреченное вдуновеніе (δι' ἐμφυσήματος ἀπορρήτου), всепревосходящая и всенаблюдающая, всѣмъ управляющая, способная къ познанію и воспріятію Бога и не только способная къ воспріятію Бога путемъ подвига и благодати, но и *могущая соединиться съ Нимъ въ одну ипостась* [2]). Отмѣчу здѣсь противорѣчіе нашего мистика самому себѣ. Вѣдь вообще Палама утверждаетъ несообщимость Божія существа. Однако, одно мѣсто изъ неизданныхъ сочиненій Паламы показываетъ, что онъ не столько, собственно, настаивалъ на абсолютной несообщимости сущности Бога, сколько на несообщимости ея помимо энергіи. Тварь можетъ быть обожена, нетлѣнна, безсмертна, *можетъ даже, по высочайшей любви Божіей, имѣть общеніе съ Божественнымъ существомъ*, но не непосредственно, неслiянно, непреложно, не сама собою, а чрезъ благодать и по благодати Божіей—говорилъ Григорій [3]).

---

[1]) *Ibid.*, col. 1141—1149.

[2]) ..., τὴν ψυχὴν... παρ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ δι' ἐμφυσήματος ἀπορρήτου (πλασθῆναι)... τοῦ παντὸς ὑπερέχον, καὶ τὸ πᾶν ἐποπτεῦον, καὶ τοῖς πᾶσιν ἐπιστατοῦν, καὶ Θεοῦ γνωστικὸν ἅμα καὶ δεκτικόν... καὶ μὴ ὅτι Θεοῦ δεκτικὸν δι' ἀγῶνος καὶ χάριτος, ἀλλὰ καὶ δυνατὸν ἑνωθῆναι τούτῳ κατὰ μίαν ὑπόστασιν. *Ibid.* col. 1137.

[3]) *Модестъ*, Святый Григорій Палама митрополитъ Солунскій. Кіевъ 1860, 68.

„Когда единое ума станетъ тройственнымъ, оставаясь единымъ, тогда это единое соединяется съ Божественной тріединой единицей, при чемъ закрывается всякій доступъ заблужденію, и оно становится выше плоти, міра и міродержца [1]). Тогда умъ пребываетъ въ себѣ и въ Богѣ, наслаждаясь струящимся внутри духовнымъ веселіемъ (ἀγαλλίασις)“. Однимъ изъ главныхъ условій единенія съ Богомъ у Паламы является самонаблюденіе. „Становится единое ума тройственнымъ, оставаясь единымъ, при обращеніи къ себѣ (ἐν τῇ πρὸς ἑαυτὸν στροφῇ) и восходѣ посредствомъ этого обращенія къ Богу. Обращеніе къ себѣ есть блюденіе себя (ἑαυτοῦ τήρησις). Восходъ къ Богу въ началѣ совершается чрезъ молитву, именно молитву, заключенную въ себѣ (συνεπτυγμένη προσευχή), иногда же способную къ выходу (διεξοδικωτέρα), что труднѣе. Если кто либо устоитъ въ этомъ стяженіи (συνέλιξις) ума и простираніи (ἀνάτασις) къ Богу, обуздывая свойственное мышленію (διάνοια) стремленіе къ блужданію, то онъ приближается къ Богу и достигаетъ неизреченнаго и наслаждается будущимъ вѣкомъ, познавая умнымъ ощущеніемъ (αἴσθησις νοερᾷ), что Господь благъ“. Найти тройственный умъ, который наблюдалъ бы только себя, не слишкомъ трудно. Трудно устоять долго въ такомъ положеніи [2]).

Въ одномъ изъ поученій Григорій указываетъ средства, которыми достигается всецѣлое обращеніе ума къ себѣ: постоянное вниманіе (ἐπίμονος προσοχή) и непрестанная молитва. Въ результатѣ вступленіе въ Божественный покой, когда, созерцая самого себя, возвышаешься чрезъ это созерцаніе къ созерцанію Бога.

Въ заключеніе восхищеніе къ Богу [3]).

Необходимымъ условіемъ единенія съ Богомъ подобно другимъ мистикамъ Григорій признаетъ полную пассивность человѣка. „Когда мы въ чистотѣ возвысимся надъ природой, *и прекратится всякая дѣятельность души и тѣла, между тѣмъ какъ въ насъ будетъ проявляться одно божественное дѣйствіе,* тогда мы сдѣлаемся способ-

[1]) Ὅταν τὸ ἑνιαῖον τοῦ νοῦ γένηται τρισσόν, μένον ἑνιαῖον, τότε συνάπτεται τῇ θεαρχικῇ τριαδικῇ μονάδι, πᾶσαν ἀποκλεῖσαν πλάνης εἴσοδον καὶ ὑπεράνω καθεστὼς σαρκὸς καὶ κόσμου καὶ κοσμοκράτορος. *Migne*, t. 150, col. 1117.

[2]) *Migne*, l. c., col. 1120.

[3]) *Ibid.* t. 151, col. 228.

ными содержать въ себѣ всецѣло и одного только Бога" говоритъ Григорій [1]).

„Духоносныя души, просвѣтленныя Духомъ, сами становятся духовными и другимъ передаютъ благодать"—эти слова напоминаютъ ученіе богомиловъ о совершенныхъ и лишній разъ доказываютъ связь въ нѣкоторыхъ пунктахъ богомильскаго ученія съ мистикой [2]).

Дары θεωρία слѣдующіе: предвѣдѣніе будущаго, пониманіе (σύνεσις) таинствъ, постиженіе (κατάληψις) сокровеннаго, раздѣленіе даровъ благодати (χαρισμάτων διανομαί), небесное гражданство (τὸ οὐράνιον πολίτευμα), играніе съ ангелами (ἡ μετ' ἀγγέλων χορεία), безконечная радость, боговдохновенное раздѣленіе (ἔνθεος διανομή), уподобленіе Богу (ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις) и высшее изъ достижимаго—способность стать Богомъ (Θεὸν γενέσθαι) [3]).

Мы уже встрѣчали у Григорія терминъ „внутренній человѣкъ". Приведу еще мѣсто, гдѣ упоминается о внутреннемъ человѣкѣ, сокровищѣ, скрытомъ внутри насъ, царствіи Божіемъ—термины, свойственные и западноевропейской, въ частности, нѣмецкой средневѣковой мистикѣ. „Когда мы отдѣлаемъ (καλλιεργῶμεν) и очистимъ внутренняго человѣка, находящагося въ насъ, ища сокровенное въ насъ самихъ сокровище и созерцая царствіе Божіе внутри насъ, тогда распинаемся міру и страстямъ" говоритъ Григорій [4]). Вообще онъ настаиваетъ на томъ, что нужно обращаться къ себѣ, внутрь тѣла, въ сердце, гдѣ искать царствія Божія. Григорій приводитъ извѣстное наставленіе Симеона [5]).

Въ связи съ этимъ находятся разсужденія Паламы о пребываніи въ насъ Духа Святого или Бога *по существу*. „Во всѣхъ присутствуетъ Духъ Святой по существу (πᾶσι... πάρεστι τὸ ἅγιον πνεῦμα κατ' οὐσίαν), если угодно, и по силѣ и энергіи, но никому не сообщается и ни для кого не обнаруживается по существу, по энергіи же—однимъ отложившимъ грязь порочныхъ страстей (τὸν ἀπὸ τῶν

---

[1]) Ὅταν δὲ τὴν φύσιν ὑπεραναβάντες καθαρῶς, πᾶσαν ἀποπαύσωσιν ἐνέργειαν ψυχῆς καὶ σώματος ὡς μόνης τῆς θείας ἐνεργείας ἐκπληρωμένοι τηνικαῦτα τελεσθεῖεν ἂν ὅλοι καὶ μόνου Θεοῦ χωρητικοί *Migne*, t. 150, col. 936.

[2]) Ср. напр. *Migne*, t. 150, col. 1173. *Döllinger*, Beiträge, I, 193—194.

[3]) *Ibid.*

[4]) *Migne*, t. 151, col. 128—129.

[5]) *Ibid.* t. 150, col. 1108, 1112.

κοινωνὸν καθόλου) [1]). Въ другомъ мѣстѣ читаемъ: „Божія свѣтлость и боготворная энергія, участники которой обожествляются, есть нѣкая Божественная благодать, но не природа Божія, не потому, что природа Божія не присутствуетъ въ получившихъ благодать— ибо природа Божія *вездѣ присутствуетъ*, но потому, что она несообщима. И Божественная энергія, и благодать Духа присутствуютъ во всѣхъ людяхъ, несообщимы же и какъ бы отсутствуютъ въ людяхъ, вслѣдствіе нечистоты неспособныхъ къ ея воспріятію" [2]).

Кореннымъ вопросомъ, въ разрѣшеніи котораго рѣзко расходились противоположныя партіи, былъ, какъ я уже имѣлъ случай говорить, вопросъ объ отношеніи сущности Бога къ Его энергіи. Мы видѣли, что Палама рѣзко разграничиваетъ энергію Божества отъ сущности. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о правовѣріи этого ученія, я считаю необходимымъ обратить вниманіе на то, что оно во всякомъ случаѣ не представляется новостью. Въ Германіи уже Эккартъ является его пропагаторомъ. Съ этихъ поръ оно и принадлежитъ мистикѣ. Ѳома Аквинатъ училъ о неразличимости въ Богѣ энергіи и сущности. Богъ, по представленію Ѳомы, есть чистая дѣятельность (actus purus), иначе, сущность Бога тождественна съ Его бытіемъ [3]). Мы увидимъ, что противники Паламы стояли на той же точкѣ зрѣнія. Между тѣмъ, Эккартъ различаетъ въ Богѣ неподвижную потенціальность, характеризующую сущность Бога, и образъ ея—природу, составляющую первый актъ движенія, истекающую отъ потенціальности, какъ отъ остающагося неподвижнымъ солнца—свѣтъ [4]). Палама также называетъ сущность Бога неподвижной, а энергію— движеніемъ. Мы находимъ у него такое же уподобленіе энергіи. Природу Эккартъ называетъ Божественной красотой, свѣтлостью сущности [5]). Такія же опредѣленія даетъ Палама энергіи. По образу этой „природы", которую Эккартъ называетъ также простымъ образомъ, созданы всѣ твари, и мы находимъ Бога именно здѣсь; въ природѣ Божества наша цѣль [6]). Эккартъ называетъ природу также

---

[1]) *Migne*, t. 150, col. 956.
[2]) *Ibid.*, col. 1188.
[3]) *Ueberweg*, op. c., II, 241; *Preger* II, 181.
[4]) *Preger* l. c.
[5]) *Preger*, op. c., II, 189.
[6]) *Ibid.*, II, 193.

мощной силой Бога [1]. По отношенію къ существу она является свѣтомъ [2]). Ею обусловлено по Эккарту (то же Палама) индивидуальное существованіе [3]).

Напоминаетъ Эккарта и послѣдователей ученіе Паламы объ отношеніи Духа Святого къ Богу Отцу и Сыну [4]). Не знаю, насколько основательно обвиненіе Григорой Паламы въ ученіи о томъ, что Сынъ и Духъ дѣйствія Отца. Быть можетъ, оно основано на ложномъ толкованіи одного мѣста Паламы. Въ противномъ случаѣ мы имѣли бы полную параллель съ ученіемъ Эккарта [5]).

Хотя сходство наблюдается въ самыхъ общихъ чертахъ, все же оно уясняетъ суть спора Паламы съ Варлаамомъ и его послѣдователями. Было ли здѣсь какое либо взаимодѣйствіе между западомъ и Византіей или нѣтъ, остается безспорнымъ фактъ замѣчательной аналогіи въ развитіи философско-религіозной мысли въ Византіи и на Западѣ. И пусть у нѣмецкихъ мистиковъ мы находимъ болѣе развитую, болѣе стройную систему, но самый фактъ существованія подобныхъ явленій лишній разъ указываетъ на замѣчательную жизненность Византіи въ области мысли, вопреки не такъ давно распространенному мнѣнію о полномъ ея одряхлѣніи [6]).

[1]) *Ibid.* 194.

[2]) *Ibid.* I, 373.

[3]) *Ibid.* I, 374—375.

[4]) *Ib.* I, 382; III, 584.

[5]) *Fabricius* Bibliotheca Graeca, XI, 494. *Preger* I, 368—382. Наибольшее различіе, повидимому, представляетъ взглядъ обоихъ мистиковъ на единеніе съ Богомъ. По ученію Паламы существо Бога несообщимо. Но мы проходили мѣста, гдѣ высказывается противоположное мнѣніе или ограниченіе. Можно бы думать, что Палама представляетъ энергію скорѣе, какъ посредника въ дѣлѣ единенія съ Богомъ. Въ такомъ случаѣ энергіи вполнѣ отвѣчаетъ „природа“ нѣмецкихъ мистиковъ. Ср. Preger I, 439 ff.

[6]) Укажу на благотворную роль, какую сыгралъ мистицизмъ на Руси. Прямые послѣдователи его Нилъ Сорскій и заволжскіе старцы съ ихъ стремленіемъ одухотворить религіозную жизнь, съ болѣе широкимъ гуманнымъ взглядомъ на жизнь, съ ихъ критицизмомъ, выражающемся въ нападкахъ на современные церковные порядки, въ болѣе осмысленномъ отношеніи къ отдѣльнымъ сторонамъ религіи, въ ея связи съ нравственнымъ совершенствованіемъ — все это въ достаточной мѣрѣ свидѣтельствуетъ о высокомъ культурномъ значеніи Византійскаго мистицизма XIV

Мы видѣли, что Григорій смѣшиваетъ энергію съ тѣмъ, что мы назвали бы творческими идеями. Я приводилъ мѣсто, гдѣ энергіи названы образцами сущаго. Этихъ энергій, по ученію Григорія, столько, сколько участниковъ въ нихъ. Это еще болѣе убѣждаетъ насъ, что подъ энергіями нужно разумѣть творческія идеи, по представленію Паламы, извѣчно исходящія изъ непостижимой сущности Божества. Посредствомъ ихъ и на основаніи ихъ Богъ творитъ міръ. Чрезъ нихъ и въ нихъ мы соединяемся съ Богомъ. Нѣкоторыя аналогіи этому ученію мы находимъ у нѣмецкихъ мистиковъ [1]. Но глубокое различіе въ томъ, что, тогда какъ у послѣднихъ идеи являются твореніями (однако не имѣющими самостоятельнаго существованія и потому *несотворенными*), по представленію Паламы онѣ вѣчны. Кажется, объясненіе этого ученія нужно искать въ другомъ мѣстѣ. Григора, между прочимъ, обвиняетъ Паламу въ слѣдованіи неоплатоникамъ. Онъ приводитъ одно мѣсто изъ Прокла [2], гдѣ говорится о сравнительномъ достоинствѣ несообщимаго, сообщимаго и того, кому сообщается. Григора сопоставляетъ также ученіе Паламы о несообщимой сущности, сообщимой энергіи и вещахъ, которымъ послѣдняя сообщается, съ ученіемъ Прокла о несообщимомъ и трасцедентальномъ Богѣ, сообщимомъ родѣ и участвующихъ въ сообщеніи [3]. Вѣроятно, главнымъ основаніемъ для такого сопоставленія послужило слѣдующее мѣсто изъ сочиненій Паламы, приводимое Григорой: „Какъ отъ Бога Отца происходитъ Сынъ, также Богъ, не другой, какъ несозданный богъ, другой же, какъ Сынъ и, какъ несозданный Богъ, равный во всемъ Отцу, *какъ Сынъ, меньше Отца* (μείζονα ὡς αἴτιον ἔχων τὸν πατέρα), *какъ виновника, второй по порядку*; такъ отъ сущности, несозданнаго Божества, происходитъ несозданное Божество энергія—не другая, какъ несозданное Божество, другая же по энергіи, ничѣмъ не разнящаяся отъ сущности и безусловно не раздѣляемая отъ нея, имѣющая же послѣднюю, какъ причину, лежащей выше себя (ὡς δ' αἰτίαν ἑαυτῆς ὑπερκειμένην ἔχουσα)“ [4]. Впро-

вѣка. Не суждено было Болгаріи и Сербіи насладиться плодами духовнаго общенія съ Византіей; зато они передали другимъ то, чѣмъ сами не успѣли воспользоваться.

[1] *Preger* II, 196, 200, 204; III, 156.

[2] См. Instit. Theol. lib. VII, cap. 24.

[3] *Nic. Gregoras* Hist. byz. t. II, p. 1100—1103.

[4] *Ibid.* 1074—1075.

чемъ мысль о низшемъ достоинствѣ энергіи въ сравненіи съ сущностью вытекаетъ изъ ученія Паламы о посредничествѣ ея между Богомъ и міромъ.

Далѣе, въ творческихъ энергіяхъ Паламы Григора усматриваетъ Платоновское ученіе объ идеяхъ, выраженное въ Тимеѣ. Онъ приводитъ мѣсто, гдѣ деміургъ предлагаетъ идеямъ обратиться къ созданію животныхъ [1]). Конечно, Григора преувеличиваетъ. Тѣмъ не менѣе эти обвиненія Григоры заслуживаютъ нѣкотораго вниманія. Изученіе произведеній неоплатониковъ и увлеченіе ихъ идеями тянется черезъ всю исторію Византіи. Отъ времени до времени появляются полемическіе трактаты противъ неоплатонизма. Такъ въ XII вѣкѣ полемизируетъ съ неоплатониками Николай Меѳонскій [2]), въ XIV Никифоръ Хумнъ [3]). То же относится къ Платону. Особенно съ XIV вѣка замѣтно увлеченіе Платономъ. Не мало способствовалъ этому знаменитый Метохитъ, въ числѣ учениковъ котораго былъ самъ Григора. Ученіе Григорія Паламы не заключаетъ въ себѣ ереси: оно точно согласовано съ ученіемъ Церкви. Но не слѣдуетъ упускать изъ виду глубокое вліяніе, оказанное неоплатониками и непосредственно и чрезъ Діонисія Ареопагита на средневѣковую мистику вообще. Мистики оказываютъ предпочтеніе Платону передъ Аристотелемъ. Современникъ Григорія Таулеръ увлекался Прокломъ, вліяніе котораго замѣтно сказывается въ его сочиненіяхъ [4]). Разумѣется, въ Византіи, гдѣ изученіе древнихъ философовъ никогда не прекращалось и иногда приводило даже къ усвоенію отдѣльныхъ чертъ языческаго міросозерцанія [5]), еще съ большей силой должно было проявиться это вліяніе.

Стремленіе отдѣлить энергію отъ сущности Божества мы находимъ уже у Филона. Чѣмъ рѣзче отдѣлено божественное существо отъ міра, и чѣмъ безусловнѣе всякое конечное бытіе сдѣлано зави-

---

[1]) *Ibid.* 1106—1107.

[2]) О полемикѣ Николая противъ неоплатониковъ см. *Арсеній*, Николай Меѳонскій епископъ XII в. и его сочиненія *Христ. Чтен.* 1882 ч. II, стр. 162—175, 495—510. *I. Dräseke* Nikolaus von Methone als Bestreiter des Proklos. Theologische Studien und Kritiken 68, SS. 589—616.

[3]) *Krumbacher*, 479.

[4]) *Preger*, III, 165.

[5]) *Лебедевъ*, op. c., 533—535, 546—548.

симымъ отъ божественной причинности, тѣмъ сильнѣе долженъ былъ Филонъ предъявить себѣ требованіе указать на средства, черезъ которыя было бы возможно дѣйствіе внѣмірового божества на міръ. Богъ самъ не можетъ войти Своимъ существомъ въ міръ. Онъ присутствуетъ въ немъ только дѣйствіемъ. Но Богъ не можетъ также непосредственно дѣйствовать на міръ, так какъ нельзя совершенному марать себя прикосновеніемъ къ матеріи [1]). Посредниками являются идеи. Каждая вещь предполагаетъ духовный первообразъ. Богъ прежде всего образовалъ сверхчувственный міръ идей. Но идеи не только образцы, но и дѣйствующія причины, силы, которыя приводятъ въ порядокъ матерію и сообщаютъ каждому предмету его свойства. Посредствомъ этихъ силъ Богъ дѣйствуетъ въ мірѣ. Если силы объявлены несозданными и поэтому безконечными, какъ Богъ Самъ, если сказано, что Богъ присутствуетъ посредствомъ своихъ силъ въ вещахъ, то этимъ безспорно предполагается, что силы должно разсматривать, какъ неотдѣлимую часть Божественнаго существа—какое представленіе свойственно и Паламѣ [2]).

По Плотину первосущество несообщимо; изъ него изливается энергія подобно тому какъ отъ солнца лучи. Во всемъ производномъ первосущество дѣйствуетъ посредствомъ силъ [3]) Ученіе Плотина объ идеяхъ, какъ дѣятельныхъ силахъ, отступающее отъ Платоновскаго, близко напоминаетъ ученіе Паламы о энергіяхъ [4]). Мы даже находимъ у Плотина ученіе, что число идей соотвѣтствуетъ числу индивидуальныхъ существованій [5]). Оставляю въ сторонѣ ученіе Плотина объ экстазѣ, такъ какъ оно характеристично не для одного Паламы [6]).

Еще ближе подходитъ къ воззрѣніямъ Григорія ученіе Прокла. Энергіямъ Паламы соотвѣтствуютъ у Прокла единства, которыя соединяютъ трансцедентальную монаду съ существующимъ. Каждое изъ этихъ единствъ, по ученію Прокла, представляетъ опредѣленное благо и единицу. Такимъ образомъ, тогда какъ въ первосуществѣ нѣтъ

[1]) *Zeller* Geschichte der griechischen Philosophie Bd. III 2 Abth. S. 360.
[2]) *Ibid.* 362, 364.
[3]) *Ibid.* 499 ff.
[4]) *Ibid.* 528—529.
[5]) *Ibid.* 527.
[6]) *Ibid.* SS. 662 ff.

различія, они, несмотря на свое безусловное единство, различаются свойствами и силами—то же говоритъ объ энергіяхъ Палама. Первосущество не можетъ никому сообщаться и никоимъ образомъ не можетъ быть познано, помянутыя же единства сообщимы и въ своей сообщимости познаваемы. Черезъ нихъ направляется всякое дѣйствіе Божества на міръ; напротивъ, первосущество внѣ всякаго отношенія къ міру. Они то посредствуютъ переходъ первосущества въ его обнаруженіе. Проклъ называетъ эти единства также богами. Вспомнимъ названіе энергій Паламой. Однако Проклъ, повидимому, придаетъ имъ болѣе самостоятельное значеніе, чѣмъ Палама [1].

Отмѣчу еще нѣкоторыя совпаденія въ ученіи Скотуса Эригены, вообще проникнутомъ неоплатонизмомъ, и ученіи Паламы. По ученію Эригены Богъ производитъ изъ себя первоформы, которыя Эригена называетъ примордіальными причинами, идеями и частнѣе разумѣетъ подъ ними силы, соотвѣтствующія божественнымъ свойствамъ. Эригена называетъ слѣдующія силы: bonitas, essentia, vita, sapientia intellectus, ratio, virtus, justitia, salus, magnitudo, omnipotentia, aeternitas [2]. Согласно съ Діонисіемъ Эригена называетъ ихъ также προορίσματα. Силамъ этимъ, проистекающимъ отъ Бога, Эригена приписываетъ самимъ по себѣ творчество, активность и даже называетъ ихъ богами (primordiales causae non solum in Deo, sed verum etiam Deus sunt). Но и Эригена склоненъ отдѣлять ихъ отъ Бога и называетъ ихъ, хотя и вѣчными, но сотворенными [3].

Я приводилъ замѣчанія Паламы о внутреннемъ человѣкѣ. Для лучшаго уясненія значенія этого термина намъ послужатъ разсужденія объ немъ нѣмецкихъ мистиковъ. Мы встрѣчаемъ у нихъ выраженія: внутренній человѣкъ, внутреннѣйшій человѣкъ. Вмѣсто послѣдняго термина нерѣдко употребляются названія искры, блеска, божественнаго сіянія въ душѣ и пр. [4]. Этотъ внутреннѣйшій человѣкъ глубоко скрытъ въ душѣ. Онъ Божественнаго происхожденія и освѣщаетъ душу. Безъ него нельзя постигнуть Бога [5]. Онъ свѣт-

---

[1]) *Zeller*, op. c., 793—797.

[2]) Ср. съ этимъ кромѣ приведенныхъ мѣстъ еще *Nic. Gregoras* Historia byz., II, 967; *Migne*, t. 149, col. 264.

[3]) *Вѣра и Разумъ* 1887 г. № 10, 737—742; *Ueberweg*, op. c., 135.

[4]) *Preger*, op. c. II, 213—214.

[5]) *Ibid*. 217.

лость, въ которую безпрерывно свѣтитъ свѣтъ Божества [1]. Онъ зеркало существа души, въ которомъ человѣкъ познаетъ самого себя, онъ образъ Божій [2], свѣтъ души [3]. Чрезъ него человѣкъ можетъ познавать Бога безъ посредства сотворенныхъ образовъ [4]. По представленію нѣмецкихъ мистиковъ, человѣкъ, погружаясь въ глубину души (Seelengrund), уподобляясь тишинѣ Божественнаго существа, вливается оттуда въ Божественную природу (энергія Паламы), преображается ею и познаетъ Бога посредствомъ природы такъ, какъ Богъ Самого Себя [5]. Подобнымъ же образомъ описываетъ процессъ единенія съ Богомъ Палама. Трудно только сказать, считаетъ ли Палама сотвореннымъ этого внутренняго человѣка или нѣтъ. Григора приводитъ въ одномъ мѣстѣ выдержку изъ Паламы гласящую: „какъ не несозданна благодать, посредствомъ которой и участвующіе въ ней безначальны, несозданны, безсмертны и невидимы" [6]? Въ данномъ случаѣ свойства безсмертія и безначальности приписываются дѣйствію энергіи или благодати. Но энергія и благодать находятся въ самой тѣсной связи съ внутреннимъ человѣкомъ. И недаромъ сказано, что благодать дѣлаетъ именно *безначальными*. Врядъ ли это имѣло бы смыслъ безъ предположенія постояннаго существованія въ человѣкѣ такого свойства. „Въ Διάλεξίς τινος λογίου καὶ φιλοσόφου ἀπὸ τῶν θείων Γραφῶν на Паламу прямо возводится обвиненіе въ томъ, что онъ называлъ человѣка несозданнымъ, безначальнымъ и безсмертнымъ (ἀτελεύτητον) [7]. Нужно замѣтить, что, за исключеніемъ 12-го пункта, о которомъ будетъ рѣчь впереди, всѣ обвинительные пункты представляютъ точную передачу положеній Паламы, и только толкованіе ихъ произвольно. Многозначительно и указаніе на сходство этого ученія съ ученіемъ мессаліанъ (прибавлю, и богомиловъ) о томъ, что имѣютъ въ себѣ въ цѣломъ ея объемѣ сущность Бога [8]. Въ ученіи Паламы о Ѳаворскомъ свѣтѣ, кажется, проглядываетъ тенденція

---

1) *Ibid.* 218.
2) *Ibid.* 219.
3) *Ibid.* 220.
4) *Ibid.*
5) *Ibid.* 227.
6) *Nic, Gregoras.* Byzantina Historia II, 1056. Ср. стр. 945, 968; *Migne*, t. 150, col. 871—872.
7) *Migne*, t. 150, col. 865.
8) *Ibid.* col. 866.

усвоить человѣку несозданное божественное начало. Заслуживаетъ также вниманія ученіе Паламы о царствіи Божіемъ внутри насъ. У одного изъ послѣдователей Эккарта—Сузо мы находимъ подобное ученіе. Рекомендуя сосредоточиваніе на себѣ, Сузо замѣчаетъ: „Небесное царство Бога.., не во внѣшности, но въ душѣ, хотя часто скрыто отъ нея самой [3]). У Таулера это царство отождествляется съ самимъ Богомъ и помѣщается во внутреннемъ основаніи души, гдѣ поэтому его и нужно искать [5]). Но съ другой стороны внутренній человѣкъ Григорія нуждается въ очищеніи (хотя это очищеніе представляется какъ бы освобожденіемъ его отъ оболочки, которая закрываетъ его отъ насъ и создана нашими страстями) и совершенствованіи. Таулеръ называетъ свой созданный Grund отобразомъ Божества, говоритъ о порочномъ Grund [2]), требуетъ также извѣстныхъ мѣръ для его очищенія [1]). Подготовляетъ къ соединенію съ Богомъ этотъ Grund, приспособляющій силы человѣка къ такому соединенію. Онъ приводитъ насъ къ созерцанію своего собственнаго существа. Несозданный же Grund преобразуетъ наше существо [2]) и просвѣщаетъ душу. Тогда видятъ свѣтъ во внутреннемъ свѣтѣ души, созерцаютъ и постигаютъ божественный свѣтъ въ свѣтѣ благодати [1]). Разнорѣчивыя сужденія Григорія о внутреннемъ человѣкѣ не объясняются ли предположеніемъ, что онъ, подобно Таулеру, различалъ два рода свойственнаго человѣку божественнаго начала—сотворенный и не сотворенный, но порой смѣшивалъ ихъ?

Въ связи съ этимъ вопросъ объ образѣ Бога въ человѣкѣ. По ученію нѣмецкихъ мистиковъ основанію души изначала присущъ образъ Божій въ своемъ совершенствѣ, и все дѣло совершенствованія состоитъ въ возвращеніи въ этотъ образъ. Онъ есть внутренній человѣкъ, искра и пр. [7]). Въ такомъ же родѣ разсужденія Паламы.

Ученіе Паламы, что человѣкъ приводитъ чрезъ себя къ Богу

---

[1]) *Preger* II, 379.
[2]) *Preger* III, 174.
[3]) *Preger* III, 166, 162.
[4]) *Ibid.* 170.
[5]) *Ibid.* 174.
[6]) *Ibid.* 173.
[7]) *Preger* II, 229. Вообще о „искрѣ" и Grund'ѣ см. *Preger*, I, 415 ff.; II, 212—227; III, 162—176.

весь видъ творенія, напоминаетъ ученіе Эккарта о посредничествѣ человѣка между міромъ и Богомъ [1]).

Я говорилъ о различіи, проводимомъ Григоріемъ между духовной и тѣлесной нищетой и значеніи, какое онъ придавалъ первой. Подобное различіе и предпочтеніе духовной нищеты находимъ у Таулера [2]).

Изъ другихъ разсужденій Григорія болѣе интересны его разсужденія о положеніи человѣка въ мірѣ, о отношеніи Бога ко вселенной и о плоти.

Все видимое и невидимое Богъ создалъ для человѣка: не только небо, землю, воздухъ, животныхъ, но и все множество ангеловъ [3]).

„Какъ безтѣлесный, Богъ нигдѣ не присутствуетъ, какъ Богъ— вездѣ. Онъ все содержитъ (συνέχει) и обдержитъ (περιέχει), Самъ въ Себѣ, вездѣ и надъ всѣмъ (αὐτὸς ἐστιν ἐν ἑαυτῷ, πανταχοῦ καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν)" [4]). Ангелъ и душа безтѣлесны, не пріурочены къ опредѣленному мѣсту, но и не присутствуютъ вездѣ: ибо они не содержатъ всего, но и сами нуждаются въ содержащемъ и обдержащемъ все, ограничиваемыя послѣднимъ по отношенію другъ къ другу (καταλλήλως) [5]). Душа, содержащая тѣло, для котораго была и создана, находится вездѣ въ тѣлѣ, не въ смыслѣ мѣста, и не какъ объемлемая (περιεχομένη), но какъ содержащая и обнимающая и животворящая тѣло, *имѣя и это по образу Божію* (κατ' εἰκόνα καὶ τοῦτο ἔχουσα Θεοῦ). Подобное сравненіе невольно приводитъ на мысль Платоновскую міровую душу.

Между тѣмъ, именно по этому вопросу Палама въ своихъ „Главахъ" ведетъ горячую полемику съ Платономъ!

Это не единственное преимущество человѣка, что онъ *болѣе* созданъ по образу Божію, чѣмъ ангелы. Другое преимущество—способность властвовать (τὸ ἄρχειν). Палама находитъ въ душѣ начало властвующее — умъ и повинующееся — желаніе (θέλησις), стремленіе (ὄρεξις), ощущеніе. Вслѣдствіе присутствія въ насъ начала властву-

---

[1]) *Preger* I, 402, 405—406.
[2]) *Preger*, III, 212—214.
[3]) *Migne* t. 151, col. 449.
[4]) *Migne*, t. 150, col. 1164.
[5]) *Ibid.*

ющаго Богъ и предоставилъ намъ господство надъ всей землей [1]). Ангелы же не имѣютъ связаннаго съ душей тѣла, которое подчинялось бы уму. Умное желаніе у отпавшихъ ангеловъ всегда порочное, у добрыхъ—благое. Власти надъ землей (τὸ ἐπίγειον κράτος) дьяволъ не имѣлъ, но похитилъ ее. Добрые же ангелы были поставлены Богомъ наблюдать надъ земными дѣлами послѣ нашего паденія и лишенія, хотя и не совершеннаго, прежняго достоинства. Да и свойственная нашему познанію тройственность свидѣтельствуетъ, что мы болѣе созданы по образу Божію, чѣмъ ангелы. Это тройственное обнимаетъ весь родъ познанія. Ибо одни мы изъ всѣхъ твореній имѣемъ кромѣ словесной и умственной способности еще способность къ ощущеніямъ, которая въ соединеніи со словесной изобрѣла разнообразнѣйшія искусства, науки, знанія—земледѣліе, искусство строить дома и возможность производить (προάγειν) изъ несуществующаго, хотя и не изъ абсолютно несущаго (εἰ καὶ μὴ ἐκ μηδαμῶς ὄντων), что свойственно одному Богу. Затѣмъ, только люди имѣютъ возможность не только посредствомъ воздуха дѣлать доступнымъ чувству слуха слово, но и изображать его матеріальнымъ способомъ [2]). Зато по подобію мы много уступаемъ ангеламъ. Именно чрезъ грѣхопаденіе Адама мы лишились божественнаго осіянія, которымъ осуществляется совершенство по подобію [3]).

Такимъ образомъ, какъ и Эккарту, Григорію настоящее положеніе человѣка, сравнительно съ ангельскимъ, представляется ненормальнымъ. Человѣкъ ниже ангеловъ потому, что онъ не то, чѣмъ долженъ быть [4]).

Несмотря на строгій аскетизмъ, проповѣдываемый Паламой, который считаетъ постъ однимъ изъ необходимыхъ условій исихіи, къ тѣлу, собственно говоря, онъ не относится враждебно, что также сближаетъ его съ западными мистиками. Есть сочиненіе Паламы, спеціально посвященное защитѣ тѣла противъ нареканій души [5]). Въ отвѣтъ на обвиненія души въ томъ, что тѣло падко на наслажденія, причиняющія смерть душѣ, обвиняемое выставляетъ на видъ

---

1) *Migne*, t. 150, col. 1165.
2) *Ibid.*
3) *Ibid.* col. 1168.
4) *Preger* I, 405.
5) Προσωποποιΐα—*Migne*, t. 150, col. 1347—1372.

свое достоинство, выражающееся въ особенномъ актѣ творенія и въ рѣзкихъ отличительныхъ особенностяхъ по сравненію съ животными [1]), указываетъ на то, что, какъ оно безъ души, такъ и душа безъ него не можетъ существовать. При помощи тѣла душа подчиняетъ себѣ животныхъ. Тѣло называетъ себя участникомъ славы души и помощникомъ во всемъ благомъ, указываетъ и на то, что оно раздѣлитъ съ душей будущее блаженство. На упреки въ томъ, что тѣло требуетъ одежды и пищи, послѣднее отвѣчаетъ, что въ настоящей жизни его строеніе таково, что дѣлаетъ необходимыми одежду и пищу: это законъ природы. Вѣдь, если вѣрить эллинскимъ эпопеямъ и философіи, и звѣзды, и демоны нуждаются въ пищѣ: одни въ возліяніи и тукѣ, другіе въ ѳиміамѣ. Что не питается, не живетъ и бездушно. Да и Спаситель ѣлъ и пилъ и послѣ воскресенія. Здѣсь Палама даетъ цѣлое разсужденіе физіологическаго характера относительно пищевыхъ отправленій [2]). А душа противится природѣ и называетъ меня чревоугодникомъ, если я ищу необходимой пищи, если что либо вкушаю съ удовольствіемъ,—сластолюбивой и лакомкой, жалуется тѣло. Она называетъ питаніе обжорствомъ [3]) и устанавливаетъ какіе то странные законы, утверждая, что нельзя ѣсть въ сласть, потому что это обжорство. А я, управляясь природой и законами природы, утверждаю, что мнѣ можно ѣсть съ естественнымъ пріятнымъ ощущеніемъ и наслажденіемъ, и это не обжорство, а пріятное и естественное питаніе. Также естественно и брачное наслажденіе [4]) Да вѣдь душа преимущественно способствуетъ полученію этихъ наслажденій и сама наслаждается еще болѣе тѣла. Тѣлу душа обязана и познаніемъ видимаго міра [5]). Черезъ тѣло душа возвращается къ Богу, найдя мѣсто покаянія и прощенія [6]), которыя совершаются въ немъ и посредствомъ него. Судьи (святые) рѣшаютъ въ пользу тѣла. Утверждать, что тѣло противится дѣламъ благочестія, значитъ впадать въ манихейскую ересь. Не тѣло, а душа виновата въ проступкахъ, какъ полководецъ, учитель и вообще на

---

[1]) Col. 1360.
[2]) Col. 1362.
[3]) Ibid.
[4]) Col. 1363.
[5]) Col. 1369.
[6]) Ibid.

чальникъ несетъ отвѣтственность, если подчиненные вслѣдствіе его небреженія совершаютъ проступки [1]).

То же говоритъ Палама и въ богословскихъ трактатахъ. Приведя въ одномъ мѣстѣ слова апостола Павла: *„Я поселюсь въ нихъ"*... (II Кор. VI гл., 16), онъ замѣчаетъ: „Кто имѣющій умъ сталъ бы негодовать, что Богъ поселилъ его умъ въ тѣлѣ—Своемъ собственномъ жилищѣ? какимъ образомъ изначала Богъ поселилъ умъ въ тѣлѣ? или Онъ дурно сдѣлалъ? Мы полагаемъ, что зло заключается въ плотскихъ помышленіяхъ, а не въ тѣлѣ, такъ какъ нѣтъ ничего худого въ тѣлѣ. Слова апостола: *„Кто меня освободитъ отъ тѣла смерти"*... (Римл. VII, 24) относятся не къ тѣлу, но къ грѣховному движенію, явившемуся слѣдствіемъ преслушанія. Законъ грѣха, противящійся уму,—вотъ зло, заключающееся въ тѣлѣ, и задача наша состоитъ въ изгнаніи этого закона и водвореніи стражи и законодательства ума. Это законодательство по отношенію къ чувственности состоитъ въ опредѣленіи, что и сколько нужно принимать (пищи)—дѣло закона называется воздержаніемъ, по отношенію къ страстной сторонѣ—въ наилучшемъ состояніи, т. е. любви, — словесной—обращеніи мышленія къ Богу [2]).

На вопросѣ объ отношеніи Григорія къ тѣлу я остановился подробнѣе потому, что болѣе умѣренные въ сравненіи съ аскетами взгляды мистиковъ на обузданіе плоти, проникли и къ славянамъ и, въ частности, нашли выраженіе въ сочиненіяхъ Нила Сорскаго.

Перехожу къ изложенію ученія противниковъ исихастовъ: Варлаама и Акиндина съ послѣдователями и Григоры.

Къ сожалѣнію, я имѣю сравнительно мало данныхъ для составленія полнаго представленія о сущности ихъ ученія. Сочиненія Варлаама за исключеніемъ трактатовъ о исхожденіи Святого Духа или неизвѣстны въ настоящее время, или не изданы. Не многое издано изъ сочиненій Акиндина. Не все издано изъ произведеній Григоры.

Обращаюсь къ Акиндину.

Акиндинъ принадлежалъ къ кружку лицъ, связанныхъ между собою научными и философскими интересами и, можно сказать, передовыхъ въ Византійскомъ обществѣ. Къ кружку этому принадлежали также

---

[1]) Col. 1372.

[2]) *Migne*, t. 150, col. 1104—1105. Ср. *Preger* III, 199.

Варлаамъ и Григорій Палама. Отношенія между отдѣльными лицами кружка были на первыхъ порахъ самыя дружественныя и исполненныя довѣрія. Правда, Палама слегка трунилъ надъ Варлаамомъ за излишнее, какъ ему казалось, пристрастіе къ греческой философіи. Но въ то же время онъ изъявлялъ радость по поводу прихода Варлаама изъ Солуни на Аөонъ, быть можетъ, имѣвшаго порученіе отъ церковной власти разслѣдовать недоумѣнія, которыя возбуждало ученіе исихастовъ. Нападки Варлаама на исихастовъ вырыли пропасть между прежними друзьями: Паламой съ одной стороны, Варлаамомъ и Акиндиномъ съ другой, и изъ друзей они стали ожесточеннѣйшими врагами.

Ученіе Акиндина изложено въ цитованномъ уже нами трактатѣ: „О сущности и энергіи", изданномъ, къ сожалѣнію, только въ отрывкахъ. Въ началѣ Акиндинъ излагаетъ свою теорію о отношеніи дѣятельной и страдательной потенціальности къ энергіи, стоя здѣсь на точкѣ зрѣнія Аристотелевой философіи. Энергія, принимаемая, какъ форма, или являющаяся дѣйствіемъ, есть совершеніе (τελειότης) потенціальности. Энергія дѣятельная можетъ не имѣть внѣшняго совершенія. Такую энергію мы называемъ созерцательной (θεωρητική) и соотвѣтствующую ей потенціальность также созерцательной, какъ созерцать, желать, чувствовать. Другого рода энергія имѣетъ внѣшнее совершеніе [2]). Далѣе все дѣющее дѣлаетъ по природѣ или по желанію—по природѣ одно: огонь производитъ огонь, по желанію, что угодно [3]). Послѣ этого Акиндинъ обращается къ главному предмету своего разсужденія. Прежде всего онъ говоритъ о энергіи, какъ формѣ, по отношенію къ Богу. Въ Богѣ немыслимо допустить страдательную потенціальность: это явствуетъ изъ того, что все, съ сущностью чего соединена потенціальность, можетъ быть и не быть (πᾶν... οὗ τῇ οὐσίᾳ μέμικται δύναμις ἢ τοῦτο αὐτὸ δύναται εἶναι καὶ μὴ εἶναι δυνατόν). Но Богъ вѣченъ [4]). Изъ ряда другихъ доказательствъ, приводимыхъ Акиндиномъ въ защиту мнѣнія о тождествѣ въ Богѣ энергіи и сущности, я приведу только нѣкоторыя, болѣе характеристичныя. Все, что дѣйствуетъ, дѣйствуетъ, по скольку оно энергія.

---

[1]) *Migne* t. 151, col. 1193.
[2]) *Ibid.* col. 1193—1196.
[3]) *Ibid.* col. 1196.
[4]) *Ibid.* col. 1197.

Когда же что-либо не есть только энергія, оно дѣйствуетъ не всѣмъ собою (οὐ ὅλῳ ἑαυτῷ ποιεῖ), но частью себя (τινὶ ἑαυτοῦ). То же, что дѣйствуетъ не всѣмъ собой, не есть перводѣлатель, ибо дѣлаетъ участіемъ въ чемъ-либо (τινὸς μετουσίᾳ), а не своимъ существомъ. Перводѣлатель, который есть Богъ, не имѣетъ никакой примѣшанной къ Нему потенціальности, (οὐδεμίαν ἔχει δύναμιν παραμεμιγμένην ἑαυτῷ), по которой не дѣйствуетъ, но есть чистая энергія (ἀλλ ἔστιν ὅλος ἐνέργεια καθαρὰ—actus purus Θомы Аквината). Если бы Богъ былъ не чистой энергіей, а смѣшанной съ потенціальностью, то Онъ, какъ не дѣйствующій цѣлымъ существомъ, и не дѣлалъ бы ничего абсолютно, но нуждался бы въ нѣкоторой подчиненной страдательной потенціальности (ἀλλὰ δεήσεταί τινος ὑποκειμένης δυνάμεως παθητικῆς) для дѣйствія, какъ и все, что бываетъ энергіей въ подчиненныхъ потенціальностяхъ, и, такимъ образомъ, не творилъ бы (οὐ δημιουργήσει) Вѣдь свойство творенія—дѣлать изъ ничего. Итакъ нѣтъ страдательной потенціальности въ Богѣ, по которой Онъ только страдаетъ нѣчто и не дѣйствуетъ. Далѣе, такъ какъ находящееся въ потенціальности еще не существуетъ, а потому не можетъ и дѣйствовать, необходимо нѣчто предшествующее, черезъ которое оно вызывается къ дѣйствію. Если и это выходитъ изъ потенціальности въ дѣйствіе, необходимо предположить и для этого нѣчто другое, выводящее его изъ потенціальности въ осуществленіе. Но нельзя идти въ безконечность: поэтому въ концѣ концовъ мы прійдемъ къ одной только энергіи, которая и есть Богъ[1]. Въ противномъ случаѣ Богъ былъ бы несовершеннымъ, или въ Немъ было бы нѣчто несовершенное, такъ какъ потенціальность находитъ совершенство въ формѣ. Наконецъ, если есть нѣчто, обладающее потенціальностью и энергіей, а другое, имѣющее только потенціальность, какъ первовещество (πρώτη ὕλη), то должно быть и третье—только энергія безъ потенціальности, что мы и называемъ Богомъ[2].

Акиндинъ далѣе доказываетъ тождественность въ Богѣ Его οὐσία и τὸ εἶναι[3].

Акиндин и Томас Аквинат

---

[1]) ...Εἰ τοίνυν καὶ τοῦτο ἔξεισιν ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ἀνάγκη καὶ τούτῳ τι ἕτερον προυποτιθέναι προσάγον αὐτὸ ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ.. Καὶ ἐπεὶ ἄπειρον προϊέναι οὐ δύναται ἀνάγκη ἀπαντᾷν εἰς τὸ ἐνεργείᾳ μόνον καὶ τοῦτο φαμὲν τὸν Θεόν.

[2]) *Ibid.* col. 1197—1200.

[3]) *Ibid.* col. 1201—1205.

Итакъ, сущность Божества есть Его энергія т. е. Его бытіе (τὸ εἶναι), т. е. самоэнергія (αὐτοενέργεια) [1].

Богъ есть мыслящее и желающее существо, но не ощущающее, такъ какъ послѣднее предполагаетъ страданіе [2].

Сынъ и Духъ Св. происходятъ отъ Отца по существу, творенія же по желанію [3].

Что же касается различія энергіи отъ сущности, когда первая проявляется внѣ Божества, то это различіе на словахъ. Нужно знать, что нашъ умъ стремится приписывать Богу совершеннѣйшее. Но такъ какъ онъ можетъ прійти къ Нему только чрезъ подобіе совершеній (διὰ τῆς ὁμοιότητος τῶν ἀποτελεσμάτων), а въ твореніяхъ не находится ничего вполнѣ совершеннаго (οὐ εὑρίσκεται δὲ ἐν τοῖς κτίσμασί τι τέλειον ἄκρως), лишеннаго всего несовершеннаго, то поэтому онъ старается представить Его состоящимъ изъ религіозныхъ совершенствъ, находимыхъ въ тваряхъ, хотя каждому изъ этихъ совершенствъ присуще нѣчто несовершенное,—такъ, конечно, что все несовершенное отрицается за Богомъ (οὕτω μέντοι ὡς ὅτι ποτὲ ἔνεστιν ἑκάστῃ τούτων τῶν τελειοτήτων ἀτελές, ὅλον τοῦ Θεοῦ ἀποφάσκειν). Какъ, напримѣръ, бытіе (τὸ εἶναι) указываетъ на что-либо обладающее всей полнотой и простое (τι πλῆρες καὶ ἁπλοῦν), но не существующее само по себѣ (οὐ μὴν καθ' αὑτὸ ὑφεστώς); сущность (οὐσία)—что-либо существующее само по себѣ (ὑφεστώς), но подчиненное другому (ἀλλ' ἄλλῳ ὑποκείμενον). Итакъ, мы утверждаемъ, что Богъ есть сущность, но сущность въ смыслѣ самостоятельнаго существованія, а не подчиненія другому, какъ напримѣръ, бытію (τὸ εἶναι). Бытіе же приписываемъ Богу въ смыслѣ простоты и полноты существованія, а не въ смыслѣ бытія въ другомъ (τοῦ ἄλλῳ ἐνυπάρχειν). Такимъ же образомъ называемъ Бога потенціальностью и энергіей, но энергіей въ смыслѣ совершенства, ибо энергія совершеннѣе потенціальности, не въ смыслѣ происхожденія энергіи (οὐ τῷ λόγῳ τοῦ τὴν ἐνέργειαν ἀπογίνεσθαι); называемъ же потенціальностью по причинѣ постояннаго пребыванія, и потому, что потенціальность всегда начало энергіи, не въ смыслѣ совершенія чрезъ энергію (δύναμιν δὲ φαμεν διὰ τὸ ἀεὶ διαμένειν καὶ τὸ

---

1) *Ibid.* col. 1217.
2) *Ibid.* col. 1221—1233.
3) *Ibid.* col. 1232.

εἶναι ἀρχὴν ἐνεργείας οὐ τῷ λόγῳ τοῦ διὰ τῆς ἐνεργείας συμπληροῦσθαι) [1]). Потенціальность (возможность), придаваемая Богу, не есть другая подлѣ сущности и энергіи. Поэтому и ничто не разсматривается, какъ болѣе совершенное, чѣмъ она, и она не можетъ быть мыслима внѣ энергіи. Имя же потенціальность придается сущности, насколько ей свойственно быть началомъ энергіи (ἐφ' ὅσον προσήκει αὐτῇ τὸ εἶναι ἀρχὴν δραστικὴν) [2]).

По энергіямъ усвояются Богу и состоянія (ἕξεις). Ибо говорится о Его мудрости, знаніи, правдѣ и благости. По этимъ состояніямъ дается прозвище мудраго, правдиваго, знающаго, благого. Это слѣдуетъ изъ состояній, поскольку они качества. Ясно, что эти состоянія—результатъ желанія и мышленія (ὅτι δὲ ἐκ τοῦ θέλειν καὶ νοεῖν ταῦτα ἐγγίνεται δῆλον). Ибо мудрость есть постиженіе обусловленнаго высшими причинами (ἡ γὰρ σοφία ἐστὶ κατάληψις τῶν αἰτιατῶν κατὰ τὰς ὑπερεχούσας καὶ πρώτας αἰτίας). Богъ же, Который высшая и первая причина всего, знаетъ Себя. Итакъ Онъ мудръ. Знаніе есть постиженіе общаго изъ первыхъ, необходимыхъ основаній (κατάληψις τῶν καθ' ὅλου ἐκ πρώτων καὶ ἀναγκαίων). Богъ же знаетъ общее изъ первыхъ, недоказуемыхъ и необходимыхъ основаній, что есть Онъ Самъ. Итакъ Онъ знающій, вѣрнѣе изобрѣтатель (εὑρετής) всякаго знанія. Истины нѣтъ собственно въ вещахъ. Ибо истина есть мнѣніе, сообразное вещамъ и совпадающее съ ними. Богъ знаетъ Себя. Знаніе Его есть мѣра сущаго, опредѣляющая все относящееся къ нему (ἥ τε γνῶσις αὐτοῦ ἐστι μέτρον τῶν ὄντων ἑκάστῳ τῶν ἐνόντων οὖσα ἀφοριστική) [3]). Ибо Его знаніе относится къ сущему, какъ знаніе художника къ его произведенію. Предметъ, къ которому направляется желаніе Бога, благъ: поэтому желаніе благо.

Но такія энергіи и по нимъ состоянія и потенціальности одно и то же въ Богѣ [4]).

Все это положенія Θомы, противъ которыхъ на западѣ полемизировалъ Эккартъ съ послѣдователями. Акиндинъ является помимо этого строгимъ аристотеликомъ, что сказывается и въ пріемахъ: въ силлогистическомъ построеніи доказательствъ.

---

1) *Migne* t. 151, col. 1237.
2) *Ibid*, col. 1237—1240.
3) *Ibid*. col. 1240.
4) *Migne* t. 151, col. 1241.

Въ ямбахъ на Паламу Акиндинъ высказываетъ мнѣніе, что Богъ можетъ проявляться людямъ только посредствомъ символовъ [1]).

Нѣкоторыя дополненія къ вышесказанному мы находимъ въ сочиненіи Іоанна Кипарисіоты, озаглавленномъ: „Expositio materiaria corum, quae de Deo a theologis dicuntur".

Іоаннъ былъ также однимъ изъ ревностнѣйшихъ противниковъ Паламы. Богъ, по ученію Іоанна, присутствуетъ вездѣ по существу и дѣйствію (operatio). Тогда какъ все остальное бываетъ то въ состояніи возможности, то дѣйствія, Богъ всегда въ дѣйствіи (semper est actu). Ибо онъ не переходитъ отъ несовершеннаго къ совершенному, и Его субстанція, существующая сама по себѣ (per se substantia), есть ничто иное, какъ по себѣ дѣйствіе (per se actus). Такимъ образомъ, гдѣ Богъ присутствуетъ по дѣятельности, тамъ и по субстанціи. Но нельзя ни выразить, ни познать, какимъ образомъ Богъ по субстанціи присутствуетъ во всемъ и сверхъ всего [2]).

Такія разсужденія, по всѣмъ вѣроятіямъ, и служили основаніемъ для обвиненія варлаамитовъ въ ученіи о сообщимости сущности Божества и упрековъ въ противорѣчіи самимъ себѣ (какого въ сущности не было) [3]).

Отъ Бога не исходитъ никакой другой субстанціальной энергіи, кромѣ Сына и Духа—естественныхъ и субстанціальныхъ энергій или дѣйствій Бога, какъ бы качествъ и плодовъ (fructus) самой субстанціи. Никакой другой творческой энергіей помимо Сына и Духа Богъ не обладаетъ, не имѣетъ другой мудрости и силы, образа и славы [4]). То же относится къ жизни, волѣ, милости (charitas), блаженству, красотѣ, святости, благости, формѣ и царству [5]).

Идеи, положенныя въ основаніе міроздання—universalia, Іоаннъ считаетъ сотворенными и не имѣющими отдѣльнаго отъ вещей существованія, примыкая такимъ образомъ вмѣстѣ съ Ѳомой къ умѣрен-

---

1) *Migne* t. 150, col. 847.

2) *Migne* t. 152, col. 865—866.

3) См. *Migne* t. 150, col. 1159, § 165, col. 1224—1225, §§ 149—150; *Порфирій*, Исторія Аѳона ч. III отд. 2, 781 — 783; *Успенскій* Синодикъ, 30—34 и др.

4) *Migne*, t. 152, col. 945.

5) *Ibid.* col. 945—949.

нымъ реалистамъ [1]). Палама училъ о несотворенности и отдѣльномъ отъ вещей существованіи идей!

„Богъ творецъ благости по себѣ (per se bonitas) и божественности. Называютъ же по себѣ благостью и по себѣ божественностью даръ, истекшій отъ Бога, который дѣлаетъ добрыми и богами; и по себѣ красотой—даръ, дѣлающій прекрасными; при этомъ говорятъ о общей красотѣ (tota pulchritudo) и частной (pulchritudo ex parte), о прекрасномъ въ цѣломъ (universe) и въ части (in parte pulchra). Все это обозначаетъ промышленія и благости, воспринятыя тѣмъ, что есть въ природѣ вещей, обильно проистекающія отъ Бога, Который стоитъ внѣ восприятія Его (qui est extra sui participationem) [2]. Бога мы называемъ вѣкомъ и временемъ и Его же творцомъ вѣка и времени или, лучше, называемъ Бога вѣкомъ по первому Его творенію. Такимъ образомъ мы называемъ Его тѣмъ, что сообразно съ вѣкомъ, придавая абсолютное значеніе: называемъ бытіемъ, жизнью и мудростью по себѣ, между тѣмъ какъ вообще подъ ними не разумѣется абсолютное существованіе, но каждое изъ нихъ есть нѣчто чего то: (nec enim haec dicuntur simpliciter absoluta, sed alicujus esse aliquid). Подобно этому, какимъ образомъ существуетъ по себѣ вѣкъ и время, если не разсматриваются въ связи съ тѣмъ, что проводитъ вѣкъ и время (quae aevum agunt et tempus)? [3]) Богъ творецъ и того, что сообщается, и того, кому сообщается (auctor est et participantium et participatorum). Очевидно, что, если участвующіе въ сообщаемомъ, твореніе, то и это сообщаемое твореніе. И послѣднее отъ перваго отличается только тѣмъ, что создано раньше, и что посредствомъ него создано первое, подобно тому какъ въ началѣ бываетъ туча, а потомъ дождь. И какъ движенія существуютъ по причинѣ движимаго и облака ради дождя, такимъ же образомъ творенія субстанціи—по причинѣ субстанціи, творенія жизни—по причинѣ жизней, творенія обожествленія (deificatianis creationes), по причинѣ обожествленнаго (deificata). Все же, что существуетъ и движется по опредѣленной причинѣ, имѣетъ начало [4]). То же отно-

---

[1]) Впрочемъ Ѳома, признаетъ существованіе universalia ante rem, in re и post rem. Ср. *Ueberweg*, op. c., 235; *Haréau*, Histoire de la philosophie scolastique ч. II, т. 1. Paris 1880, 458.

[2]) *Migne* t. 152, col. 821.

[3]) *Ibid.* col. 822—823.

[4]) *Ibid.* col. 823—824.

сится въ власти (potestas) и справедливости (justitia) [1]). Жизнь, мудрость, знаніе, умъ, слово и мысль, находящіяся въ Богѣ въ трансцендентальномъ единеніи, изъ ничего творятъ соединенныя съ твореніемъ по себѣ жизнь и по себѣ мудрость (vita, quae in Deo est supraquam unite, et sapientia, et scientia, et mens, et verbum, et inteligentia ex nihilo creat... cum creatura conditam per se vitam et per se sapientiam), и то, что живетъ сообразно жизни по себѣ и знаетъ сообразно мудрости по себѣ, и всякую другую жизнь и мудрость, которая находится въ существующемъ; но жизнь направляется только въ одушевленныхъ, и для одаренныхъ безсмертіемъ создается индивидуализмъ и субъектъ, для снабженныхъ тѣломъ—постоянное движеніе тѣла. Мудрость направляется только въ одаренныхъ разумомъ, но не во всѣхъ, а только въ тѣхъ, которые возлюбили мудрость, или по причинѣ свыше воспламененнаго рвенія, или по причинѣ собственнаго прилежнаго ученія, или вслѣдствіе наличности обоихъ условій. Поэтому мудрость не такъ широко простирается, какъ жизнь [2]).

Обращаюсь къ ученію Іоанна о Ѳаворскомъ и подобныхъ ему свѣтахъ. Ѳаворскій свѣтъ былъ ни божественной субстанціей (ибо послѣдней нельзя ни выразить, ни познать, ни видѣть, ни помыслить), ни нѣкіимъ истеченіемъ (defluxio quaedam) и блескомъ, вытекающимъ изъ нея: ибо божественное дѣйствіе вѣчно или, лучше, никоимъ образомъ не отдѣлимо отъ субстанціи, но божественная субстанція есть энергія или дѣйствіе себя самой. Если же Ѳаворскій свѣтъ не былъ ни тѣмъ, ни другимъ, то онъ былъ просто образцомъ (exemplum) славы и блеска тѣла, прославленнаго по воскресеніи, символомъ скрытой въ Христѣ и недоступной созерцанію природы, неяснымъ образомъ будущей славы и подобіемъ (simulacrum) небеснаго царства, теперь чудеснымъ образомъ раньше воскресенія показаннаго въ зеркалѣ и гаданіи, въ будущемъ же вѣкѣ созерцаемаго лицомъ къ лицу безсмертными глазами; видимымъ богоявленіемъ (ὁρατὴ θεοφάνεια)" [3]). Ниже читаемъ: „Какъ Сынъ Божій, существовавшій передъ явленіемъ во плоти, устраивалъ откровенія, происходившія въ различныя времена (apparationes variis temporibus factas operabatur), и дѣлалъ эти же откровенія во время земной жизни съ властью Бога,

[1]) *Ibid.* col. 824.
[2]) *Ibid.* col, 828.
[3]) *Ibid.* col. 851.

такимъ образомъ по вознесеніи Онъ доставляетъ каждому по мѣрѣ его силъ зрѣлище Его природы (rursus hic ipse secundum mensuram potestatis cujusque fecit, et facit naturae suae, quae supra omnia est, spectacula). И какъ прежде Его воплощенія всякій символъ и образъ былъ символомъ и образомъ Его Божества, такъ теперь образъ сего прославленнаго тѣла символъ Божества. Поэтому Божество обнаруживается и отдѣльными божественными знаками Его (in singulis ejus divinis signis subostendi) и открывается въ нихъ, и созерцается. Говоря это, мы не утверждаемъ возможности созерцанія непознаваемаго Божества, но разумѣемъ подобіе (similitudo) Божества, Котораго мы созерцаемъ какъ бы въ зеркалѣ и гаданіи. И какъ безчисленное множество изображеній Христа, но не многіе Христы, такъ безчисленное множество образовъ Божества, и какъ каждое изображеніе надписывается Христомъ, такъ каждое изъ этихъ подобій называется Божествомъ. Слова: „*Сотворимъ человѣка*“ и пр. Іоаннъ поясняетъ сравненіемъ, заимствованнымъ у Григорія Богослова, объ отраженіи солнца въ водѣ. Подобіе есть отраженіе и тѣнь Божества [1]). Въ другомъ мѣстѣ Іоаннъ отождествляетъ видѣніе (visio) съ подобіемъ и богоявленіемъ. Подобія образуются посредствомъ ангеловъ, по мановенію Бога принимающихъ извѣстные образы [2]).

Въ основныхъ пунктахъ своего ученія сходится съ Акиндиномъ и Кипарисcіотой Григора, извѣстный историкъ, ученый, философъ и литературный дѣятель (род. въ 1295 году † вскорѣ послѣ 1359 г.). Къ сожалѣнію, трудно составить цѣльное представленіе о его ученіи по изданнымъ сочиненіямъ. Вездѣ полемика преобладаетъ надъ догматическимъ изложеніемъ, и всю систему приходится возсоздавать по намекамъ и замѣчаніямъ, разбросаннымъ въ различныхъ мѣстахъ его сочиненій, при чемъ многое остается невыясненнымъ. Нѣкоторыя дополненія представляютъ „Ἀντιρρητικά“ Филоѳея, въ которыхъ приводятся выдержки изъ неизданныхъ трактатовъ Григоры, но все это скудно.

Прежде всего остановлюсь на ученіи Григоры о энергіи. Энергія есть свойственная всякой изъ вещей, входящихъ въ составъ сущаго, естественная сила, какъ способность согрѣвать свойственна огню, ощущать—животному, дѣйствовать (τὸ ἐνεργητικόν)—дѣйству-

---

1) *Migne*, t. 152, col. 853—854; ср. еще col. 863—864.
2) *Ibid*, col. 757.

ющему. И совершеніе дѣятельной силы называется энергіей, дѣломъ и осуществленіемъ (λέγεται καὶ τὸ τῆς ἐνεργητικῆς δυνάμεως ἀποτέλεσμα ἐνέργεια καὶ ἔργον καὶ ἐνέργημα), какъ дѣла и энергіи Бога земля, небо и яже въ нихъ.

Такимъ образомъ домъ мы называемъ энергіей домостроителя. Энергіей называется и движеніе къ совершаемому (ἐνέργεια λέγεται καὶ ἡ πρὸς τὰ ἐνεργούμενα κίνησις), нѣкое отношеніе (σχέσις τις), наблюдаемое между созидающимъ и созидаемымъ [1]). Остальныя опредѣленія энергіи, какъ не имѣющія особеннаго значенія, я опускаю.

Въ Богѣ святость, благодать и энергія не другое по отношенію къ простой и божественной сущности, но одно и тоже [2]). Григора ссылается на Григорія Нисскаго, утверждавшаго, что Божественная природа одна, простая, единообразная и несложная, и стоящая выше чувственнаго нашего постиженія. Какъ нѣтъ знанія Бога, такъ нѣтъ и имени для Него: поэтому мы для обозначенія Его пользуемся многоразличными именами. Потому то называемъ Бога многоименно или вѣрнѣе иноименно, Господомъ, Богомъ, оправедливымъ, долготерпѣливымъ, праведнымъ, милосердымъ [3]).

И все, что называется нами Богъ, крѣпкій, справедливый, несозданный, правда, мудрость, сила, жизнь, свѣтъ, энергія и т. п. [4])— одна сущность.

Въ связи съ этимъ разсужденіе Григоры о мудрости Божіей, которую, какъ извѣстно, Палама причислялъ къ энергіи. „Мудрость мыслится двоякая: сотворенная и несотворенная“, говоритъ Григора (νοεῖται μὲν ἡ σοφία διχῶς κατὰ τὸ κτιστὸν καὶ τὸ ἄκτιστον): „и сотворенной называется мудрость, вложенная Богомъ въ вещи и созданная вмѣстѣ съ ними, чтобы онѣ представлялись всѣмъ мудрыми и достойными Творца (καὶ κτιστὴ μὲν λέγεται σοφία ἥ τε ἐντεθειμένη πρὸς Θεοῦ καὶ συναπειργασμένη τοῖς κτίσμασιν, ἵνα σοφά τε... φαίνηται πᾶσι καὶ ἅμα τοῦ πεποιηκότος ἄξια). Несозданная мудрость—Сынъ и Слово Божіе, черезъ Котораго и въ Которомъ все произошло. Несозданная мудрость имѣетъ общее значеніе, тождественное съ сущностью, и частное—въ отношеніи къ ипостаси, подобно тому какъ человѣка

[1] *Migne* t. 149, col. 261.
[2]) *Ibid.* col. 268.
[3]) *Ibid.* col. 256.
[4]) *Ibid.* col. 276.

вообще называемъ сущностью и природой, но и такую то особь, Петра примѣрно, измѣняя родовое названіе въ частное и личное [1]).

Итакъ двѣ мудрости: одна созидающая, другая созидаемая, одна рождаемая, другая творимая, для одной Богъ—Отецъ, для другой—Творецъ и Создатель, и потому одна невидимая, неизмѣняемая и неподвижная сущность (т. е. Сынъ Божій), другая же всегда измѣняющаяся и движущаяся по выступленіямъ, аналогичнымъ съ нашими, въ отношеніи происхожденія, осуществленія и порядка, и то отъ опредѣленной единицы поднимающаяся въ неопредѣленную безпредѣльность множества, то отъ опредѣленной цѣлостности нисходящая въ неопредѣленную безпредѣльность [2]). Ибо эта строительная (τεχνική) мудрость, по утвержденію древнихъ философовъ и богослововъ, занимаетъ мѣсто рода и вида. *И какъ родъ не можетъ быть внѣ видовъ и атомовъ, и идея не существуетъ отдѣльно отъ вещей, которыхъ она является идеей, такъ и эта мудрость не имѣетъ отдѣльнаго отъ видовъ и атомовъ, устроенныхъ сообразно ей, существованія, какъ въ тѣлѣ цвѣтъ* [3]). Итакъ согласно съ Максимомъ одна мудрость не создана, черезъ которую и въ которой все произошло, другая была образована и устроена первой и черезъ первую одновременно съ міроэданіемъ, и сама по себѣ представляетъ голое понятіе, не имѣющее соотвѣтствія въ дѣйствительности [4]). Ясное дѣло, что и Григора является здѣсь аристотеликомъ, а по отношенію къ ученію объ universalia, умѣреннымъ реалистомъ. Приведенныя мѣста въ достаточной степени объясняютъ взводимое на Варлаама и другихъ схоластиковъ обвиненіе въ томъ, что они называютъ энергію Бога сотворенной [5]).

---

[1]) *Migne* t. 149, col. 293.

[2]) (ἕπεται).. τὴν δ'ἀεὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ ἀεὶ κινουμένην κατὰ τὰς εἰς γένεσιν καὶ οὐσίωσιν καὶ τάξιν ἀναλόγους προόδους τῶν καθ'ἡμᾶς, καὶ νῦν μὲν ἐξωρσμένης μονάδος εἰς πλήθους ἀπειρίαν ἀνιοῦσαν ἀόριστον, νῦν δ'ἐξ ὡρισμένης ὁλότητος καὶ ἀντιπεπόνθησιν πρὸς ἀπειρίαν κατιοῦσαν ἀόριστον.

[3]) Καὶ ὡς οὔτε τὸ γένος ἀπεῖναι δυνατὸν ὧν ἐστι γένος εἰδῶν καὶ ἀτόμων, οὔτ' αὖ τὴν ἰδέαν οὖσαν οὐσίαν ὧν ἐστιν ἰδέα πραγμάτων, οὕτως οὐδὲ τὴν τεχνικὴν σοφίαν χωρὶς εἶναι τῶν καθ'ἕκαστα ταύτης εἰδῶν καὶ ἀτόμων, οὐ μᾶλλον γ'ἂν ἢ τὰ ἐν σώμασι χρώματα *Migne*, col. 296,

[4]) *Ibid.* col. 297.

[5]) См, напр. *Migne* t. 150, col. 1200, § 115, 1212, § 130, 1217, § 139 и пр.

Въ ученіи Григоры о Θаворскомъ свѣтѣ нѣтъ ничего существенно отличнаго отъ того, что было высказано на этотъ счетъ Кипариссіотой.

Θаворскій свѣтъ на ряду со свѣтомъ, исходившимъ отъ лица Моисея, и другими подобными, Григора причисляетъ къ сотвореннымъ свѣтамъ. „Одно несозданное Божество" говоритъ онъ: „и одинъ неприступный несообщимый (ἀδιάδοχον) свѣтъ, одна только блаженная и тріипостасная сущность, не только не видимая, но и превышающая всякій умъ и слово—остальные свѣты созданы [1]). Таковъ свѣтъ, сообщенный Моисею. Этотъ свѣтъ былъ сильнѣе, чѣмъ могло выдержать зрѣніе. Между тѣмъ, Григорій Богословъ причисляетъ и его къ сотвореннымъ. „И собравъ (συνείρας) много таковыхъ (свѣтовъ), различныхъ по качеству, а не по природѣ и прославивъ изъ твореній Творца, Котораго назвалъ несообщимымъ свѣтомъ и исключительно однимъ (κυρίως ἕν), причисляетъ къ нимъ и Θаворскій, которымъ было представлено образно Божество (ᾧ παρεδείχθη τυπικῶς ἡ θεότης), болѣе блестящій по качеству, но сохраняющій одинаковую съ другими природу. Ибо, не перечисляя божества, онъ назвалъ однимъ изъ божествъ этотъ свѣтъ, но, перечисляя многіе свѣты, назвалъ и его однимъ изъ нихъ, почтеннымъ Богомъ болѣе другихъ, не могущимъ стать несозданнымъ божествомъ, но бывшимъ образнымъ и символическимъ представленіемъ Божества. Какъ Моисея мы называемъ однимъ изъ доблестныхъ мужей и боголюбезныхъ пророковъ, почтеннымъ Богомъ болѣе другихъ блескомъ лица и чудесами въ Египтѣ и ставшимъ Богомъ для фараона, но не несозданнымъ, такъ должно мыслить и о томъ свѣтѣ [2]). И какъ могъ быть несозданнымъ божествомъ свѣтъ, видимый и подлежащій ощущенію?" [3]). Утверждать несозданность проявившагося на Θаворѣ чувственнымъ образомъ осіянія значитъ утверждать несозданность плоти Іисуса Христа или впадать въ Манихейскую и Мессаліанскую ересь [4]). Этотъ и подобные свѣты Григора называетъ формой (μορφή), образомъ (τύπος) и дѣлимымъ символомъ (μεριστὸν σύμβολον) Божества [5]). Апостолы, видѣвшіе на Θа-

---

[1]) *Migne* t. 149, col. 368.
[2]) *Migne* t. 149, col. 373.
[3]) *Ibid.* col. 376.
[4]) *Ibid.*
[5]) *Ibid.* col. 377.

ворѣ свѣтъ, не Божество видѣли несозданное, не Бога, но нѣчто изъ существующаго (τῶν ὄντων) и познаваемаго [1]); разъ познаваемое, это скорѣе приводитъ мысль къ земному и низменному (εἰς τὸ χαμερπὲς καὶ ταπεινὸν κατάγει τὴν ἔννοιαν), ибо и ангелы, хотя творенія, не принадлежатъ къ предметамъ познанія, такъ какъ они высшаго существа, чѣмъ мы (ἅτε ὑπερκειμένης οὐσίας ὄντες ἢ καθ' ἡμᾶς) [2]). Любопытно сопоставить съ этимъ мнѣніе Паламы о высшемъ достоинствѣ человѣческой природы сравнительно съ природой ангеловъ до грѣхопаденія!

Божество, Которое выше ума и сущности, не можетъ подлежать тѣлесному зрѣнію. Изъ познаваемаго же можетъ до извѣстной степени мыслиться и сверхъумное и сверхчувственное, когда одно представленіе отъ одной вещи, другое отъ другой собираются въ одинъ нѣкій образъ истины [3]).

Итакъ Божество, представленное символически и образно въ томъ свѣтѣ, выше человѣческаго созерцанія. „И послѣ Богоявленія и въ Богоявленіи остается Божество скрытымъ" говоритъ Діонисій. То же относится и къ огненнымъ языкамъ.

Не только Богъ, но и ангелы сообщаются съ людьми только посредствомъ символовъ и плотскихъ образовъ (διὰ συμβόλων καὶ τύπων σωματικῶν) [4]). Выраженіе же св. Писанія о возможности созерцать Бога нужно понимать въ смыслѣ мысленнаго созерцанія (κατὰ διάνοιαν ὄψις) [5]).

Отъ лица Божія сообщаются съ людьми ангелы. И если пророки говорятъ: „сказалъ Богъ", такъ это можно сравнить съ приказаніями царя, возвѣщаемыми герольдами, на которыя мы смотримъ, какъ на возглашаемыя устами самого царя [6]).

Не только преображеніе, но и все, въ чемъ Богъ обнаруживается посредствомъ символовъ величайшими чудесами, болѣе всего прили-

---

1) *Ibid.* col. 384.
2) *Ibid.* col. 385.
3) Ἐκ γὰρ τῶν γινωσκομένων δύναται πως καὶ τὰ ὑπὲρ νοῦν καὶ αἴσθησιν νοεῖσθαι ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα. *Migne* col. 385.
4) *Ibid.* col. 393,
5) *Ibid.*
6) *Ibid.* col. 393—396.

чествуетъ называть видимыми богоявленіями, равно какъ и воплощеніе Господа [1]). Поэтому мы не называемъ несозданнымъ божествомъ тѣло Господа, но, направляя надлежащимъ знаніемъ умъ и языкъ, отъ видимыхъ богоявленій по возможности переносимся мыслью къ невидимымъ и, согласно съ Діонисіемъ, по аналогіи поднимаемся къ простой и единой истинѣ умственныхъ созерцаній [2]).

Я уже имѣлъ случай говорить, что Ἀντιρρητικά Филоѳея представляютъ нѣкоторыя интересныя дополненія къ характеристикѣ міровоззрѣнія Григоры. Филоѳей называетъ Григору ученикомъ Аристотеля, діалектикомъ, который Аристотелевскія категоріи примѣняетъ къ ученію о Богѣ, причемъ богословы служатъ ему только удобнымъ прикрытіемъ. Онъ ученикъ и другъ ложной мудрости и знанія. Получивъ свои знанія отъ греческихъ поэтовъ и философовъ, Григора не подумалъ, что они осуетились и потеряли всякое значеніе [3]). Упрекъ въ приданіи Григорой большого значенія категоріямъ Аристотеля, силлогизмамъ и вообще внѣшней мудрости неоднократно повторяется у Филоѳея [4]).

Большой интересъ представляетъ изложеніе Филоѳеемъ ученія Григоры о обожествленіи (θέωσις), которое вмѣстѣ съ приведенными выше разсужденіями о богоявленіяхъ, служитъ неоспоримымъ доказательствомъ, что вездѣ, гдѣ Григора расходится съ Паламой, онъ стоитъ на почвѣ средневѣковой схоластики. „Я называю это обожествленіе подражаніемъ и образомъ (σχέσις) съ Діонисіемъ" говоритъ у Филоѳея Григора [5]).—„Не оставаясь въ человѣческой природѣ, Стефанъ

---

[1]) *Ibid.* col. 401.

[2]) Οὐ μὴν ἄκτιστον διὰ τοῦτο θεότητα τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα φαμὲν, ἀλλὰ τῇ προσηκούσῃ γνώσει νοῦν καὶ γλῶτταν ῥυθμίζοντες ἐκ τῶν ὁρατῶν θεοφανειῶν πρὸς τὴν ἀοράτων κατὰ δύναμιν ἀγόμεθα ἔννοιαν καὶ κατὰ τὸν θεῖον εἰπεῖν Διονύσιον ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα ib. Ср. съ одной стороны разсужденія Ѳомы на подобную же тему—*Hauréau*, op. c., II, p. 454—455; съ другой—опредѣленіе собора противъ Прохора, гдѣ, между прочимъ, говорится: „Анаѳематстствую тѣхъ, которые утверждаютъ, что Богъ мыслимъ и воображаемъ только по отношенію, подражанію и аналогіи, наблюдаемой въ твореніяхъ мудрости, какъ бы въ загадкѣ. *Migne*, t. 151, col. 709. Ср. *Успенскій* „Очерки", стр. 359.

[3]) *Migne*, t. 151, col. 808, 823, 827—828.

[4]) Ср. еще col. 885, 914—915, 965, 1028 etc.

[5]) *Migne*, t. 151, col. 1032.

созерцалъ Божественное“ возражаетъ Филоѳей: „но, соединившись съ благодатью Духа, возвышенъ былъ чрезъ Него къ постиженію (κατανόησις) Бога“ [1]).

Тогда какъ схоластики признавали только возможность приближенія къ Богу естественнымъ путемъ (впрочемъ при условіи воздѣйствія извнѣ сотворенной благодати [2]), при чемъ, по ихъ мнѣнію, это приближеніе не переходитъ за границы подобія, и человѣкъ остается тѣмъ, чѣмъ и былъ, мистики считали необходимымъ для такого приближенія дѣйствіе несозданной благодати, которая преобразуетъ природу человѣка, исходя извнутри, изъ Божественнаго начала, свойственнаго человѣку, и приготовляетъ полное сліяніе съ Божествомъ, при условіи совершенной отрѣшенности отъ личной жизни—все равно съ сущностью ли Божества, какъ утверждали нѣмецкіе мистики или только съ энергіей, какъ училъ Палама.

Приведу одно мѣсто въ 'Αντιρρητικά, гдѣ это различіе сказывается съ особенной ясностью. Григора и его послѣдователи говорятъ: „Мы, слыша, что по Григорію Нисскому обожествленіе есть чистота, безстрастіе, освященіе и простота и отвращеніе отъ всякаго зла, зная притомъ, что это дѣла прилежныхъ мужей и, слѣдовательно, твореніе, а не природа Бога или, какъ вы говорите, свойства Божественной природы, съ необходимостью заключаемъ, что обожествленіе есть твореніе (κτίσμα)“. Противъ этого Филоѳей возражаетъ, что обожествленіе не есть дѣло людей, а даръ Божіей благодати [3]).

Итакъ главные пункты ученія такъ называемыхъ варлаамитовъ слѣдующіе. Въ Богѣ энергія и сущность тождественны. Онъ есть чистая энергія или сущность. Различіе между энергіей и сущностью принадлежитъ исключительно нашему уму. Идеи вещей сотворены и не имѣютъ отдѣльнаго отъ послѣднихъ существованія. Богъ несообщимъ людямъ. Мы знаемъ о Немъ только по явленіямъ Его, которыя можно уподобить отраженію солнца въ водѣ или на другихъ предметахъ. Къ такимъ явленіямъ принадлежитъ Ѳаворскій свѣтъ, который есть символъ и образъ Божества. Здѣсь, повидимому, нѣкоторое разногласіе въ мнѣніяхъ. Григора называетъ этотъ свѣтъ κτίσμα,

---

[1]) *Ibid.* col. 1033.

[2]) Ср. *Preger* II, 230—235; I, 145; также *Erdmann*, Grundriss der Geschichte der Philosophie Bd. I, Berlin 1866, 365—366.

[3]) *Migne* t. 151, col. 1105.

тогда какъ по воззрѣнію Кипариссіоты онъ скорѣе μὴ ὄν, φάντασμα, ἴνδαλμα, нѣчто призрачное. Во всякомъ случаѣ варлаамиты единогласно признаютъ, что Ѳаворскій свѣтъ не принадлежитъ ни энергіи, ни сущности Божества, а есть только Его символъ, образъ. Такъ называемое обожествленіе есть нѣчто иное, какъ естественное усовершенствованіе человѣка, достигаемое его собственными силами (при содѣйствіи благодати) и приближающее его по подобію къ Богу. Но человѣкъ остается тѣмъ же, чѣмъ и былъ.

Акиндина, Григору и ихъ послѣдователей противники причисляли къ варлаамитамъ. Но они рѣзко отдѣляли себя отъ Варлаама и находили, что и онъ мыслилъ не такъ, какъ подобаетъ.

Въ чемъ же различіе между Варлаамомъ и нашими схоластиками?

Что касается воззрѣній Варлаама [1]), то по напечатаннымъ матеріаламъ трудно составить о нихъ опредѣленное представленіе. Мнѣніе Варлаама о значеніи науки и знанія въ дѣлѣ боговѣдѣнія [2]) согласно, въ общихъ чертахъ, съ ученіемъ Ѳомы Аквината [3]). Еще болѣе напоминаетъ оно ученіе Аверроеса. Одинъ только философъ понимаетъ истинно религію, говоритъ Аверроесъ. Наиболѣе возвышенный культъ, какой можно воздать Богу—познаніе Его твореній, которое приводитъ насъ къ познанію Его самого во всей Его истинѣ [4]). Въ запискѣ, представленной патріарху и собору, Акиндинъ обви-

---

[1]) Краткія біографическія свѣдѣнія о Варлаамѣ. Изъ Калабріи родомъ, Варлаамъ въ началѣ царствованія Андроника Младшаго прибылъ въ Византію. Состоя игуменомъ одного монастыря, Варлаамъ занимался преподаваніемъ философіи и пользовался расположеніемъ Андроника и Кантакузина. Въ то же время писалъ полемическіе трактаты противъ латинянъ. Къ 1339 году относится миссія Варлаама по порученію византійскаго правительства въ Италію для переговоровъ объ уніи. Еще раньше Варлаамъ выступилъ въ борьбу съ исихастами, которая велась путемъ литературы. Въ 1341 году былъ созванъ соборъ для разрѣшенія спора. Варлаамъ былъ осужденъ и бѣжалъ въ Италію, гдѣ возвратился въ латинскую Церковь и занялъ мѣсто епископа въ Geraci, въ Калабріи (См. *Порфирій* Исторія Аѳона, т. III, отд. 2, 217 сл.; *Успенскій* „Очерки").

[2]) *Порфирій*, Первое путешествіе, 235—236; *Успенскій*, „Очерки", 274, 280.

[3]) *Вѣра* и *Разумъ* 1889, № 12, стр. 850.

[4]) *Renan*, Averroès et l'averroïsme. Paris 1866, 167.

няетъ Варлаама въ томъ, что онъ хулитъ исихастовъ, неправильно учитъ о Божественномъ преображеніи и священной молитвѣ [1]. Первое и послѣднее обвиненія для насъ не имѣютъ особеннаго значенія. Но что обозначаетъ второе? Въ изложеніи вѣры Давида Варлааму ставится въ вину, что онъ признавалъ Ѳаворскій свѣтъ вещественнымъ и тлѣннымъ, чувственнымъ и сотвореннымъ, который былъ созданъ для того, чтобы ученики видѣли и удивились, и который затѣмъ опять исчезъ и обратился въ несущее. [2]).

Замѣтимъ, что, по ученію Кипариссіоты, свѣтъ, возсіявшій на Ѳаворѣ, былъ однороденъ со свѣтомъ, искони свойственнымъ человѣку, въ которомъ выразилось его *подобіе* Богу [3]). Ученіе Варлаама лишаетъ свѣтъ и этого значенія. Свѣтъ у него является чувственнымъ и естественнымъ. Можно думать, что въ данномъ случаѣ Варлаамъ руководился воззрѣніями номинализма. Отрицая за Ѳаворскимъ свѣтомъ сверхъестественность, Варлаамъ не могъ, разумѣется, считать его даже подобіемъ Бога. Другими словами, онъ долженъ былъ отрицать присутствіе идеи человѣка,—имѣющей по ученію мистиковъ божественное начало, по мнѣнію схоластиковъ—являвшейся подобіемъ Бога,—въ людяхъ. Въ противномъ случаѣ оставалось бы непонятнымъ, почему Варлаамъ стремится низвесть Ѳаворскій свѣтъ на уровень обыкновеннаго, естественнаго. Можетъ быть, этимъ объясняется то обстоятельство, что Варлаамъ особенно настойчиво обвинялъ исихастовъ въ двоебожіи т. е. мессаліанствѣ. И обвиненія паламитами Варлаама и другихъ схоластиковъ въ томъ, что они то отождествляютъ энергію съ сущностью, то признаютъ сотворенной, быть можетъ, находятъ основаніе въ этомъ разногласіи въ средѣ противниковъ (впрочемъ помянутыя обвиненія легко объясняются и безъ этого предположенія) [4]). Варлаамиты, какъ мы видѣли, признавали существованіе *universalia*, но *in re*. Варлаамъ могъ признавать ихъ толь-

---

[1]) *Успенскій*, Синодикъ въ недѣлю православія. Одесса 1893, 86; ср. „Очерки“, 327—328.

[2]) ἔγραψε λόγους... θέλων δεῖξαι αὐτὸ φῶς ὑλικὸν καὶ φθαρτὸν καὶ αἰσθητὸν καὶ κτιστὸν, λέγων ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖνο τὸ φῶς ἀεὶ ἀλλὰ τότε ἐγένετο ἵνα ἴδωσιν οἱ μαθηταὶ... καὶ θαυμάσωσι, καὶ πάλιν διελύθη καὶ ἐφθάρη καὶ ἐχώρησεν εἰς τὸ μὴ ὄν *Порфирій*, Исторія Аѳона ч, III, отд. 2, 821; ср. *Miclosich et Müller*, *Acta Patriarchatus*, I, 240; *Порфирій*, op. c., 707.

[3]) *Migne*, t. 152, col, 857.

[4]) „*Синодикъ*“, 30—34.

ко отвлеченіями нашего ума. Тогда Варлаама слѣдуетъ причислить къ номиналистамъ. Это и могъ имѣть въ виду Акиндинъ, обвиняя Варлаама въ неправильномъ ученіи о Ѳаворскомъ свѣтѣ.

Ближе, повидимому, къ Варлааму въ данномъ случаѣ стоитъ Григора, который иногда склоняется на сторону номиналистовъ. Характеристично то обстоятельство, что къ богословско-полемической дѣятельности Варлаама Григора, повидимому, относился сочувственно, хотя былъ противникомъ его въ научно-философской области [1]).

Исходя изъ раціоналистической точки зрѣнія, Варлаамъ, кажется, отрицалъ за монашествомъ всякую цѣлесообразность, въ чемъ опять таки расходились съ нимъ Акиндинъ, Григора и другіе [2]).

Борьба паламитовъ съ Варлаамомъ и другими схоластиками окончилась, какъ извѣстно, полнымъ торжествомъ первыхъ. Противники ихъ были объявлены еретиками и преданы анаѳемѣ на соборахъ 1341, 1347 и 1351 годовъ [3]).

Не касаясь вопроса о правовѣріи противоположныхъ партій, я отмѣчу только, какъ характеристическую черту полемическихъ трактатовъ разсматриваемаго времени, переполненіе ихъ цитатами изъ отцовъ и учителей Церкви, Священнаго Писанія, постановленій вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, пѣснопѣвцевъ, аскетическихъ сочиненій и просто церковныхъ писателей. Всему этому придается одинаковое значеніе. Цитаты громоздятся одна на другой. Нерѣдко трактатъ превращается въ чисто-механическое сцѣпленіе такихъ цитатъ. Особенно это нужно сказать о сочиненіяхъ Филоѳея, въ которыхъ нерѣдко находимъ цѣлыя страницы, состоящія изъ однихъ цитатъ, и о помянутомъ трактатѣ Кипарисссіоты, который представляетъ собою собраніе выдержекъ изъ указанныхъ источниковъ съ краткими выводами автора. О какой либо систематизаціи нѣтъ и рѣчи. Мало обращается вниманія, въ какой связи стоялъ выхваченный изъ какого либо сочиненія отрывокъ. По внѣшнему сходству группируются выдержки изъ различныхъ трактатовъ. Все дѣло въ томъ, чтобы нахватать побольше цитатъ, которыя можно было бы приспособить къ своему ученію, благо отъ этого зависѣла правовѣр-

[1]) Byz. Historia, t. II, p. 921. Ср. *Успенскій* „Очерки", 313, 251 сл.

[2]) О Варлаамѣ см. кромѣ указанныхъ мѣстъ еще *Порфирій* Исторія Аѳона ч. III, отд. 2, 714—715; *Migne*, t. 151, 682—683.

[3]) Подробности о борьбѣ въ „Очеркахъ", стр. 309—364.

ность высказываемыхъ авторомъ положеній. Такимъ способомъ, разумѣется, можно было доказать, что угодно. Эти обильныя выписки изъ упомянутыхъ источниковъ и пріемы равно характеристичны для произведеній обоихъ лагерей. Подобное построеніе трактатовъ напоминаетъ знаменитый „Просвѣтитель“ Іосифа Волоцкаго. Разница въ томъ, что послѣдній еще свободнѣе въ подыскaніи авторитетныхъ свидѣтельствъ и еще менѣе занятъ философскимъ обоснованіемъ своего ученія.

Непосредственными учениками византійцевъ являются болгары, которые, впрочемъ, ближе къ образцамъ и не обращаютъ своихъ сочиненій въ сплошной рядъ механически сцѣпленныхъ между собою выдержекъ изъ источниковъ каноническаго и неканоническаго характера.

Идеи, проводимыя Григоріемъ Синаитомъ и Паламой, нашли живѣйшій откликъ въ современномъ византійскомъ обществѣ. Тяжелыя времена наступали для нѣкогда могущественной монархіи. Съ запада тѣснили сербы. Съ востока надвигался еще болѣе грозный врагъ—турки, которые отнимали у государства одну область за другой и, наконецъ, перенесли въ Европу свое побѣдоносное шествіе. Естественно въ такое время желаніе закрыть глаза на неприглядную дѣйствительность и предаться созерцательной жизни вдали отъ людей и въ единеніи съ Богомъ найти успокоеніе отъ житейскихъ треволненій. Къ этому присоединялась оппозиція существующему церковному строю. Бездушный формализмъ, сосредоточеніе вниманія на внѣшней обрядности въ оффиціальной Церкви не могли удовлетворять общества, въ которомъ пробуждалось уже критическое отношеніе къ окружающей дѣйствительности, чему не мало способствовали и указанныя тяжелыя обстоятельства. Какъ бы то ни было, фактъ распространенности мистицизма въ половинѣ XIV вѣка остается несомнѣннымъ. Къ Григорію Синаиту отовсюду толпами стекались жаждавшіе послушать новое ученіе. Съ самаго начала борьбы исихастовъ съ схоластиками первые являются весьма внушительной силой. Нѣкоторые изъ трактатовъ Григорія Синаита и Паламы представляютъ посланія къ знатнымъ инокамъ и инокинямъ, интересующимся исихіей. Всѣ члены семейства Паламы предаются подвигамъ пустынножительства—мужчины и женщины. Если обратимся къ житіямъ Аѳонскихъ подвижниковъ XIV вѣка, то увидимъ, что всѣ они исихасты. Мало того, житія прежнихъ святыхъ, составленныя въ

это время, отражають мистицизмъ исихастовъ [1]). Да и литература мистиковъ и ихъ противниковъ достигаетъ огромныхъ размѣровъ. Не говоря о Григоріи Синаитѣ, о Паламѣ, который написалъ массу трактатовъ догматическаго и полемическаго характера, поученія котораго также проникнуты исихастическими тенденціями, въ ряду паламитовъ мы находимъ Филоѳея, котораго одни Ἀντιῤῥητικά—противъ Григоры, могли бы составить объемистый томъ, Давида Монаха, Каллиста и Игнатія, Ѳеофана, Іоанна Кантакузина, Нила Кавасилу и другихъ писателей [2]). Выдающійся мистикъ XIV вѣка Николай Кавасила также принадлежитъ къ числу сторонниковъ Паламы [3]). Немало встрѣчается и анонимныхъ трактатовъ. Не говорю уже о постановленіяхъ соборовъ, также нерѣдко представляющихъ объемистые трактаты, о грамотахъ патріарховъ, исповѣданіяхъ вѣры и пр. [4]).

Огромную литературу мы находимъ и у противниковъ паламитовъ. Несмотря на оффиціальное освященіе соборными актами ученія Паламы, на преслѣдованіе противниковъ, борьба между паламитами и схоластиками продолжается литературнымъ путемъ въ теченіе всего XIV столѣтія и переходитъ въ XV-ое. И нельзя указать ни одного выдающагося литературнаго дѣятеля этого времени, который такъ или иначе не участвовалъ бы въ этой борьбѣ [5])

Исихасты являются могущественной силой не только въ церковномъ, но и въ политическомъ смыслѣ. Уже на первыхъ соборахъ имъ удается склонить рѣшеніе въ свою пользу. Но исихасты не довольствуются этимъ: они желаютъ полнаго признанія всѣхъ своихъ положеній. Исихасты свергаютъ патріарха, у нихъ заискиваетъ Кантакузинъ; наканунѣ торжества послѣдняго они принуждаютъ императрицу согласиться на всѣ ихъ требованія и пожертвовать своими приверженцами. Наконецъ, исихасты добиваются того, что главный представитель ихъ ученія торжественно объявленъ святымъ, и ему установлено празднество.

---

[1]) Особенно это нужно сказать о житіи Петра Аѳонскаго, составленномъ Григоріемъ Паламой.

[2]) *Krumbacher*, 105, 107—109.

[3]) *Ibid.* 159.

[4]) Изданія у *Migne*'а въ томахъ 150, 151, 152, 154; въ *Acta patriarchatus Const. ed. Miclosich et. Müller* t. I—II; у *Порфирія* въ Исторіи Аѳона ч. III, отд. 2.

[5]) *Krumbacher*, 100—103, 110.

Настроеніе умовъ было таково, что съ нимъ болѣе гармонировало мечтательное, блуждающее въ области привлекательныхъ утопій ученіе исихастовъ, чѣмъ разсудочныя, трезвыя, нѣсколько сухія теоріи варлаамитовъ.

Характеристической чертой времени является стоящая въ тѣсной связи съ развитіемъ мистики вѣра въ видѣнія и пророчества. По ученію исихастовъ совершенные удостоиваются дара видѣній и предугадыванія будущаго. Исихастическая литература наполнена разсказами о такихъ видѣніяхъ. Такъ Григорій Синаитъ предсказалъ, что Параорія черезъ него заселится и станетъ свѣтлѣйшей страной монаховъ [1]). Былъ у Григорія ученикъ, по имени Ааронъ, слѣпой. Этотъ Ааронъ сподобился такой благодати, что, сидя въ келліи, угадывалъ, кто къ нему идетъ. Будучи неграмотнымъ, онъ за много дней опредѣлялъ, какой будетъ праздникъ, или называлъ имя празднуемаго святого. Когда его спрашивали, какъ онъ это знаетъ, Ааронъ отвѣчалъ, что въ его душѣ тогда бываетъ нѣкое великое просіяніе (ἔλλαμψις), и такимъ образомъ онъ узнаетъ и прорекаетъ имя праздника. Когда случалось ему идти къ кому-либо изъ братіи, онъ за стадію и двѣ до келліи называлъ мѣсто въ евангеліи, читаемое братомъ [2]).

Особенно богато видѣніями житіе Паламы. Еще когда Григорій былъ въ послушаніи у старца Никодима, явился ему Іоаннъ Богословъ и обѣщалъ свою помощь и Богородицы [3]). Между старцемъ Іовомъ и Григоріемъ зашелъ споръ, всѣмъ ли подобаетъ и для всѣхъ ли возможно безпрестанно молиться. Въ видѣніи ангелъ вразумилъ Іова, представивъ ему справедливость мнѣнія Григорія [4]). Григорій имѣетъ видѣніе объ инокѣ Макаріи, какъ будущемъ Солунскомъ епископѣ; въ видѣніи Богородица обѣщаетъ помощь Паламѣ и его сотоварищамъ. Въ видѣніи представилось Григорію, что онъ держитъ въ рукахъ сосудъ съ молокомъ. Молоко внезапно закипѣло и стало выливаться, затѣмъ обратилось въ прекрасное благоуханное вино, которое оросило его одежду и руки. Явившійся свѣтоносный

---

1) *„Житіе“*, стр. 40.
2) *Ibid.* 25—26.
3) *Migne*, t. 151, col. 566.
4) *Ibid.* col. 573—574.

мужъ объяснилъ Григорію, что обозначало это знаменіе [1]). Всѣ эти видѣнія имѣли мѣсто послѣ напряженной молитвы Григорія [2]). Одинъ изъ спутниковъ Григорія въ путешествіи въ Константинополь разсказывалъ о видѣніи, которое имѣлъ о Григоріѣ во Влахернскомъ храмѣ [3]). Сестра Григорія предсказала смерть брата Өеодосія незадолго до своей смерти, возвращеніе Григорія на Аѳонъ и разнообразныя испытанія, которымъ подвергнется послѣдній, но которыя будутъ имѣть хорошій исходъ [4]). По видѣнію вступилъ на патріаршій престолъ Исидоръ [5]). Подобныя видѣнія имѣютъ Аѳонскіе отшельники XIV вѣка [6]).

Нѣкоторыя видѣнія отражаютъ на себѣ религіозные споры XIV вѣка, другія относятся къ политическимъ событіямъ или жизни высокихъ лицъ. У Успенскаго приведенъ разсказъ о видѣніи, бывшемъ съ однимъ изъ приверженцевъ Акиндина [7]). Аѳонскій подвижникъ Савва, проживавшій во время собора 1347 года въ Константинополѣ, имѣлъ сновидѣніе, предвѣщавшее благопріятный для паламитовъ исходъ собора [8]). Максимъ Кавсокаливскій открылъ тайны грядущей жизни Іоанну Кантакузину и Іоанну Палеологу. Именно, отпуская отъ себя императоровъ, Максимъ обратился къ Кантакузину и сказалъ: „Отецъ игуменъ!", а Палеологу: „Держи, неудержимый, и не обманись: царство твое будетъ продолжительно, но бѣдственно и смутно" [9]). Онъ же предсказалъ кончину Каллиста [10]). Вообще Максимъ многое предсказывалъ императору и имѣлъ откровенія [11]). По словамъ Григоры патріархъ Исидоръ умеръ отъ стыда, что не исполнилось предсказаніе, которое онъ далъ царю о взятіи Галаты. Царь повѣрилъ предсказанію и, не приготовившись, какъ слѣдуетъ, напалъ на враждебное предмѣстье и потерпѣлъ полную неудачу [12]).

---

1) *Ibid.* col. 580.
2) *Ibid*, col. 579—580.
3) *Ibid.* col. 597—598.
4) *Ibid.* col. 572—573.
5) *Migne* т. 152, col. 1299.
6) См. *Аѳонскій Патерикъ* ч. I, passim.
7) „Очерки", 276—278.
8) *Порфирій*, Исторія Аѳона, ч. III, отд. 2, 254—255.
9) *Аѳонскій Патерикъ* ч. I, 318—319.
10) *Ibid.* 321.
11) *Ibid.* 361.
12) Byz. Hist. II, 870—871.

Исидоръ вообще обращалъ большое вниманіе на свои сновидѣнія и предсказывалъ имѣющія быть дѣла и рѣчи, называя это *энтузіазмомъ*[1]. Паламиты предсказаніями отъ своихъ сновидѣній убѣдили царя возложить собственными руками на трапезу въ храмѣ Софіи составленныя ими книги, въ царскомъ одѣяніи и при сослуженіи патріарха и паламитскихъ епископовъ, и обѣщали за это власть на сушѣ и на морѣ[2]. Они обѣщали ему сверхъ того такое могущество въ Европѣ и Азіи, какого никто изъ прежнихъ царей не имѣлъ[3]. Григора съ насмѣшкой и презрительно относится къ этимъ видѣніямъ и предсказаніямъ, называя ихъ лживыми и заблужденіями[4], а видѣнія—дѣйствіемъ Веельзевула[5], утверждая, что исихасты, обременивъ желудокъ пищей и виномъ, засыпаютъ глубокимъ сномъ, какъ пьяные, и придаютъ важное значеніе своимъ мечтаніямъ и сновидѣніямъ, стараясь по нимъ предсказывать будущее[6]. Возражая Григорѣ, Филоѳей замѣчаетъ, что предсказанія, относящіяся, какъ къ частнымъ событіямъ, такъ и политическимъ, хорошо извѣстны царямъ и простымъ людямъ, монахамъ и первенствующимъ въ духовенствѣ. Гробы же ихъ (исихастовъ), источающіе чудеса, свидѣтельствуютъ о нихъ и живыхъ, и умершихъ, какъ о богоносныхъ пророкахъ, исполненныхъ всякихъ апостольскихъ дарованій[7].

Сами мистики находили себя вынужденными давать наставленія относительно того, какъ различать истинныя видѣнія отъ ложныхъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ дьявольскимъ навѣтамъ.

Разумѣется, это нисколько не препятствовало тому, чтобы богомилы ловили рыбу въ мутной водѣ церковной неурядицы. Я уже указывалъ на то, что обвиненія Варлаамомъ исихастовъ находятъ замѣчательное совпаденіе въ одномъ анаѳематствованіи формулы отреченія отъ богомильства. Я старался также объяснить, какимъ образомъ богомилы могли воспользоваться ученіемъ исихастовъ для своихъ цѣлей. Ученіе Паламы о отдѣльной отъ сущности Бога энергіи, ко-

---

1) *Ibid.*
2) *Ibid.* 1029.
3) *Ibid.* 1030.
4) *Migne*, t. 151, col. 1114.
5) *Ibid.* col. 1116,
6) *Ibid.* col. 1123.
7) *Ibid.*

торое легко можно было понимать (и которое противники исихастовъ такъ и понимали), какъ ученіе о двухъ или многихъ богахъ, было весьма на руку богомиламъ, которымъ не трудно было примѣнить его къ своей системѣ.

Въ яркихъ чертахъ рисуетъ религіозное броженіе въ обществѣ, проникнутомъ исихастическими и богомильскими идеями, заявленіе составленное нѣсколькими епископами враждебной Паламѣ партіи. Заявленіе это любопытно потому, что въ немъ въ равной степени осуждаются варлаамиты и акиндинисты, и приверженцы Паламы—иначе говоря, участники его оказываются принадлежащими къ той же умѣренной средней партіи, къ какой принадлежалъ и патріархъ Іоаннъ Калека. Осудивъ варлаамитовъ, они обращаются къ послѣдователямъ Паламы, упрекая ихъ въ многобожіи [1]). Паламиты обѣщаютъ вселить въ души посвященныхъ въ ихъ таинства энергіи—любопытное видоизмѣненіе обѣщаній богомиловъ—и обратить участвующихъ въ этихъ энергіяхъ въ несозданную природу—вспомнимъ ученіе богомиловъ о совершенныхъ. Они называютъ свои божества благодѣтельными и особеннымъ образомъ (ἰδιοτρόπως) одаряющими благами тѣхъ, кого пожелаютъ, трансцедентальное же существо (Бога), по ихъ словамъ, или мало, или не принимаетъ никакого участія въ этомъ. Подобныя нелѣпости и еще худшія они возглашаютъ частью открыто и въ сочиненіяхъ, частью тайно въ собраніяхъ сброда мужчинъ и женщинъ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ многіе духовники, разспросившіе обманутыхъ и донесшіе намъ. Паламиты, побѣдивъ приверженцевъ Варлаама и возгордившись побѣдой, явились самозванными учителями и стали провозглашать новыя ученія. Они разлучали молодыхъ женъ съ мужьями и дѣтьми своими странными ученіями, присовокупивъ къ этому оскопленіе младенцевъ [2]). Видя это, патріархъ увѣщевалъ ихъ прійти въ себя, но они и не думали оставить безчинство и возвратиться въ свои монастыри. Тогда онъ приказалъ изгонять ихъ изъ города, какъ бродягъ и бунтовщиковъ и вводителей странныхъ ученій и поступковъ. Но они укрылись въ участкѣ св. Софіи. Однако ихъ удалось выманить оттуда. Зачинщики были арестованы, остальные разсѣялись [3])

---

[1]) *Migne* t. 150, col. 878.
[2]) *Ibid.* col. 879.
[3]) *Ibid.* col. 880.

Очень можетъ быть, что противники исихастовъ не такъ преувеличивали, какъ это принято думать, обвиняя послѣднихъ въ многобожіи. Невѣжественные исихасты могли понимать ученіе Паламы грубымъ образомъ и вѣрить въ то, что энергіи—самостоятельныя божества. Но несомнѣнно, что въ этой толпѣ замѣшались и богомилы. По крайней мѣрѣ, къ нимъ слѣдуетъ относить замѣчаніе о оскопленіи младенцевъ.

Замѣчу кстати, что, можетъ быть, не такъ нелѣпы нѣкоторыя обвиненія, взводимыя епископами на Паламу и Исидора [1]). Я уже имѣлъ случай говорить, что Палама имѣлъ болѣе широкій взглядъ на тѣлесную природу въ сравненіи съ аскетами. Относительно обвиненія Паламы въ святотатствѣ замѣчу, что мистики вообще были противъ церковныхъ украшеній. Въ Россіи Нилъ Сорскій высказывался противъ наружнаго блеска въ богослуженіи [2]). Замѣчаніе Григоры, что паламиты бросали въ огонь иконы, относится, конечно, къ богомиламъ, но въ то же время указываетъ на связь богомиловъ съ паламитами [3]). По всѣмъ вѣроятіямъ, такимъ же образомъ слѣдуетъ толковать обвиненіе паламитовъ въ отрицаніи ими пресуществленія хлѣба и вина въ таинствѣ Причащенія. Паламиты, по словамъ Григоры, называли хлѣбъ и вино символомъ [4]).

Вообще, если уже говорить о правовѣріи враждовавшихъ партій, то, пожалуй, самой правовѣрной окажется средняя, „не дерзающая выступать съ обсужденіемъ такихъ превыспреннихъ вещей“ [5]).

Отмѣчу особенное развитіе мистицизма въ Западной Европѣ въ XIII—XIV вѣкахъ. Не только самые крупные правовѣрные мистики принадлежатъ этому времени, но и мистики еретическаго направленія. Возникаютъ секты, представляющія странную смѣсь мистицизма и раціонализма и отчасти богомильскихъ тенденцій: ортлибаріи, братья свободнаго духа, бегарды, fratricelli и др. Всѣ они находятся въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ мистическими ученіями средневѣковья,

---

1) *Ibid*. col. 881—882.

2) *Архангельскій*, op. c., 70.

3) Byz. Hist. t. II, p. 943.

4) μηδ' ὅπου... εἶναι πιστεύειν, αἷμα καὶ σῶμα τὸν τ' οἶνον γίνεσθαι καὶ τὸν ἄρτον ποτὲ τοῦ Χριστοῦ τύπον γὰρ ταῦτα εἶναι καὶ οὐκ ἐκεῖνον αὐτόγρημα *Gregoras*, op. c., II, 1136.

5) *Migne* t. 150, col. 878.

признанными правовѣрными или только заподозрившимися въ неправовѣріи. Іоахимъ, Францискъ Ассизскій, нѣмецкіе мистики—исходные пункты отправленія для еретиковъ. Аналогичное явленіе наблюдаемъ и въ Византіи.

Въ связи съ мистицизмомъ замѣчается сильное развитіе демонологіи. Въ житіяхъ, относящихся къ этому времени, подробно повѣствуется о борьбѣ святыхъ съ демонами, которые дѣлаютъ неоднократныя нападенія на подвижниковъ, обращаются въ различныхъ животныхъ или стараются вредить имъ, возбуждая противъ нихъ зависть другихъ иноковъ. Положимъ, подобныя черты свойственны вообще житіямъ; но въ XIV вѣкѣ онѣ достигаютъ особеннаго развитія. Наиболѣе замѣчательно въ этомъ отношеніи житіе Петра Аѳонскаго, въ которомъ три главы отводятся изображенію борьбы святого съ демонами [1]). Демоны искушаютъ его то въ образѣ воиновъ, то змѣй, то дьяволъ предстаетъ предъ нимъ въ видѣ слуги, и убѣждаетъ святого возвратиться домой, изображая печаль родителей и знакомыхъ. Дьяволъ держитъ длинную рѣчь къ Петру, указывая на ветхозавѣтныхъ праведниковъ, которые спасались въ мірѣ, и на заповѣдь Христа: „*Возлюби ближняго*“, съ которой несогласна отшельническая жизнь, гдѣ человѣкъ заботится только о своемъ благѣ.

Наконецъ, дьяволъ старается подѣйствовать на честолюбіе Петра: принимаетъ видъ ангела свѣта и, въ длинной рѣчи восхваливъ преподобнаго, увѣщеваетъ его оставить пустыню и дѣлать другихъ небесными гражданами.

Дьяволъ возбуждаетъ зависть у синайскихъ монаховъ противъ Григорія Синаита, онъ же наущаетъ противъ Григорія Аѳонскихъ монаховъ; вслѣдствіе дьявольскихъ навѣтовъ бывшій ученикъ Григорія Лука, исполнившись зависти, приходитъ къ Григорію вооруженнымъ, угрожая убить его и осыпая ругательствами. По наущенію дьявола дѣйствуетъ и Амиралъ [2]).

Дьяволъ производитъ и ереси. Его орудіемъ являются Варлаамъ и Акиндинъ [3]), онъ же подстрекаетъ евреевъ хулить православную вѣру [4]).

---

[1]) *Migne*, t. 150, col. 1013—1025; Ср. *Аѳонскій Патерикъ* ч. I, 307.
[2]) „*Житіе*“, 7, 31, 35, 36.
[3]) *Migne*, t. 151, col. 718.
[4]) *Житіе Ѳеодосія*, ꙁ, 6.

Григорій Синаитъ подробно излагаетъ, въ какихъ видахъ являются демоны людямъ, какіе существуютъ разряды ихъ, трактуетъ о томъ, какъ превращается бѣсъ въ ангела свѣта, даетъ подробныя наставленія, какъ отличать видѣнія, производимыя демонами, отъ созерцаній, сообщаемыхъ благодатью. Ѳеодосій объясняетъ своимъ ученикамъ, какимъ образомъ дьяволъ осмѣлился искушать не только патріарховъ, пророковъ и святыхъ, но и самого Спасителя, говоритъ, какъ онъ устраиваетъ намъ козни, и какъ можно избѣжать ихъ [1]). Въ житіи Ѳеодосія сообщается разсказъ о обманѣ одного монаха, именемъ Іова, дьяволомъ. Ѳеодосію удалось вывести его изъ заблужденія, и онъ далъ обманутому наставленіе, какъ узнавать, отъ Бога ли видѣнія или нѣтъ, указалъ на различныя устрашенія подвижниковъ, производимыя бѣсами, увѣщевая не бояться ихъ [2]).

Разсужденія на тему о козняхъ дьявола и его могуществѣ нерѣдки и у Паламы [3]).

Въ связи съ этимъ находятся многочисленныя дѣла о колдовствѣ, которое разсматривается, какъ прямое служеніе дьяволу.

Судя по патріаршимъ грамотамъ, въ византійскомъ обществѣ XIV вѣка была сильно распространена вѣра въ магію и колдовство. Для борьбы съ магами и колдунами Церкви приходилось прибѣгать къ содѣйствію гражданской власти [4]). Обращеніе одной колдуньи Амарантины, имя которой стало нарицательнымъ, вызвало посланіе патріарха Филоѳея къ народу, въ которомъ этому обращенію придано необыкновенно важное значеніе, и оно разсматривается, какъ великое торжество Церкви [5]). Бывшей колдуньѣ было пожаловано сто иперперовъ [6]). Одинъ монахъ для достиженія сана епископа прибѣгнулъ къ содѣйствію нѣкоего мага изъ Каппадокіи. Каппадокіецъ написалъ ему на листкѣ молитву Господню съ конца и, перепутавъ слова, приписалъ имена нужныхъ лицъ, названныхъ монахомъ, чтобы они

---

1) *„Житіе“* [illegible].

2) *Ibid.* [illegible], б.—[illegible]

3) См. напр. *Migne* t. 150, col. 1152; t. 151, col. 305, 413, 421.

4) Τοῦτο δὲ γέγονεν εὐδοκίᾳ Θεοῦ, ὡς ἂν μὴ καθόλου τὸ τῶν χριστιανῶν ἀπόληται γένος ἐνεργουμένων καὶ ἔτι τῶν τοιούτων θεομισῶν ἀσεβημάτων καὶ μιασμάτων и пр. *Migne*, t. 251, col. 1305.

5) *Ibid.* col. 1230—1232.

6) *Ibid.* col. 1321. Иперпиръ стоилъ около 4 рублей на наши деньги.

стали уступчивѣе и легче поддавались его просьбамъ. Кромѣ того магъ написалъ на листкѣ какіе-то знаки. По совѣту каппадокійца монахъ положилъ этотъ листокъ на ночь противъ звѣздъ [1]). Но особенно интересно соборное постановленіе о колдунахъ, состоявшееся при патріархѣ Филоѳеѣ. Здѣсь говорится о какомъ-то лживомъ монахѣ и безбожникѣ Фудулѣ, который былъ наставникомъ въ этомъ сатанинскомъ искусствѣ и такія дерзалъ совершать дѣла, на какія и дьяволъ не отважился бы. Фудулъ умѣлъ соблазнять женщинъ, которыя, оставляя мужей и дѣтей, стекались къ нему, и съ устъ ихъ не сходило его скверное имя. У него были и книги, которыя, по его словамъ, далъ ему нѣкій врачъ Сиропулъ. Послѣдній дѣйствительно, еще раньше уличенъ былъ въ занятіи магіей. Допросили Сиропула. Ко всеобщему изумленію Сиропулъ объявилъ, что самъ раздобылъ книги у монаха Гавріилопула, извѣстнаго своей строгой жизнью и, повидимому, исихаста. Магическія книги были найдены у Гавріилопула, между прочимъ тетрадь, заключающая призыванія, заклинанія и имена демоновъ, писанная бывшимъ протонотаріемъ церкви св. Софіи Димитріемъ Хлоромъ, который раньше подозрѣвался въ латинствѣ и увлеченіи идеями Варлаама и Акиндина. „О скверный ты и погибели сынъ!“ упрекали отцы собора Гавріилопула: „вотъ для чего служили твои бодрствованія и посты, твое чествованіе праздниковъ, нищета и простота!“ Притянули къ допросу и Хлора. Тотъ, было, заявилъ, что подобныя вещи встрѣчаются въ медицинскихъ книгахъ, но его уличили врачи. Интересно, что Хлоръ обвиняется въ томъ, что слѣдуетъ эллинскому ученію (τά τῶν Ἑλλήνων δὲ μᾶλλον πρεσβεύων). Врачи говорятъ о немъ, какъ о человѣкѣ, вкусившемъ греческой премудрости [2]). Къ чарамъ прибѣгали и дамы въ любовныхъ дѣлахъ. Такъ нѣкая Ексотрохина, богатая женщина, хотѣла выйти замужъ за знатнаго, и обратилась за содѣйствіемъ къ аввѣ Іакову. Она дала ему 5 иперперовъ и обѣщала столько же дать въ случаѣ успѣха. Іаковъ обнадежилъ ее. Прошло нѣсколько времени. Она опять обратилась къ Іакову. Послѣдній сказалъ, что не въ продолжительномъ времени она получитъ желаемое. Долго ждала Ексотрохина, наконецъ, увидѣвъ себя обманутой, пожаловалась Сиропулу, а послѣдній донесъ собору. Соборъ лишилъ Іакова іерейства и отлучилъ. [3]) За занятія

[1]) *Ibid*, col. 1338—1340.
[2]) *Ibid*. col. 1433—1436.
[3]) *Ibid*. col. 1438—1439.

магіей былъ призванъ къ отвѣту авва Іоаннъ Парадисъ. Парадисъ попросилъ у Сиропула средства для смягченія судей. Послѣдній далъ ему листокъ съ какой-то магической фигурой. Отцовъ собора разжалобили слезы Парадиса, и они оставили его въ священническомъ санѣ, ограничившись увѣщаніемъ, но, узнавъ о листкѣ, не только лишили сана, нб и подвергли отлученію [1]).

Тѣ же патріаршія грамоты свидѣтельствуютъ о томъ, что занятіе магіей и колдовствомъ было распространено и въ средѣ свѣтскаго духовенства [2]).

Въ помянутомъ посланіи патріарха по поводу обращенія Амарантины современныя бѣдствія разсматриваются, какъ слѣдствія развитія чародѣйства. По причинѣ этихъ дѣлъ, говоритъ Каллистъ, нашли на насъ голода и моровыя язвы. Отсюда трясенія и колебанія земли, расшатывающія землю съ основаній, и страшные приливы и выступленія моря, которое реветъ какъ бы въ гнѣвѣ и преходитъ свои границы, наводненія и засухи, междоусобныя войны, и неожиданное смертоносное оружіе, и избіеніе единоплеменныхъ христіанскихъ братьевъ и родныхъ другъ отъ друга, совершаемое ежечасно, и нашествіе варварскихъ безбожныхъ и нечестивыхъ враговъ, и тягостное и великое плѣненіе, и истребленіе и разсѣяніе, которому подвергался и подвергается злополучный христіанскій родъ, о чемъ нельзя ни говорить, ни слышать безъ слезъ [3]).

Приведенныя слова прекрасно рисуютъ тогдашнее настроеніе умовъ, которое, какъ нельзя лучше, объясняетъ съ одной стороны увлеченіе всякими видѣніями, предсказаніями и даже простымъ колдовствомъ, съ другой—строгія мѣры, предпринимаемыя противъ послѣдняго духовенствомъ.

Преслѣдованія колдуновъ и колдовства стоитъ въ связи съ распространявшимся въ средѣ духовенства подъ вліяніемъ физическихъ и политическихъ бѣдствій убѣжденіи въ глубокой грѣховности общества и необходимости внутренняго исправленія. На послѣднемъ настаивали мистики. Призывы къ покаянію раздаются въ посланіяхъ

---

1) *Ibid.* col. 1436—1437.

2) *Migne* t. 152, col. 1229.

3) *Migne* t. 152, col. 1305. Въ актахъ называются слѣдующіе виды колдовства: ἐκφδαί, μαντικαί (μαντεῖαι) φλοαρίαι, μαγεία, γοήτεια.

4) *Ibid* col. 1304, 1229.

къ народу и клиру патріарха Іоанна Калеки и Каллиста. Вслѣдствіе множества грѣховъ Богъ попустилъ быть нашествіямъ измаильтянъ, говоритъ Іоаннъ Калека. „По беззаконіямъ нашимъ Онъ оставилъ насъ и предалъ въ руки варваровъ, и былъ отведенъ въ плѣнъ народъ и обреченъ на разсѣяніе. Устрашимся, возлюбленные, и пусть каждый воздержится отъ злыхъ дѣлъ своихъ, и да не увлечется никто служителями дьявола (т. е. магами)“ [1]). Въ твердомъ убѣжденіи, что бѣдствія обязаны своимъ возникновеніемъ грѣховности общества, представители высшей духовной власти стараются найти грѣхи, которые можно причислить къ особенно прогнѣвляющимъ Бога. При характеристичномъ для разсматриваемаго времени развитіи демонологіи, все выходящее изъ ряду обыкновеннаго, таинственное, такъ или иначе противное христіанской религіи приводится въ связь съ дьяволомъ. Разумѣется, колдовство въ большей мѣрѣ, чѣмъ что бы то ни было другое, признается свидѣтельствомъ отверженія отъ христіанской религіи и служенія демонамъ [2]). А занимающіеся имъ не только служители дьявола, но и предтечи антихриста [3]). Магія признается самымъ ужаснымъ грѣхомъ, навлекающимъ страшныя бѣдствія на страну, обращеніе же колдуновъ разсматривается, какъ великое торжество Церкви. Понятно, что высшее духовенство прилагаетъ всѣ старанія къ искорененію колдовства и обращается къ содѣйствію гражданскихъ властей. Въ посланіи къ Константинопольскому клиру патріархъ говоритъ, что пролилъ обильныя слезы (πλεῖστα κατέχεε δάκρυα), узнавъ о распространеніи въ обществѣ магіи и другихъ безбожныхъ дѣлъ. Вслѣдствіе этихъ дѣяній подвергался и подвергается уничтоженію христіанскій родъ [4]). Увѣщевая гнать лицъ, занимающихся колдовствомъ, патріархъ увѣряетъ, что тогда прекратится сокрушеніе народа и непрестанный гнѣвъ Божій, и посмотритъ Господь милостиво на злополучный и бичами наказуемый за грѣхи народъ. Далѣе патріархъ говоритъ, что никакое дѣло не служитъ такъ къ прославленію Бога, какъ розыскъ и обнаруженіе такихъ лицъ и соотвѣтственныя наказанія [5]).

---

1) *Migne*, t. 152, col. 1229.
2) Ср. напр. *Migne* t. 152, col. 1229, 1435.
3) *Migne*, l. c., col. 1229.
4) *Ibid.* col. 1228.
5) *Ibid.* col. 1231—1232.

а двоеженство?

Другимъ ужаснымъ грѣхомъ, особенно оскорбляющимъ Бога, признается троеженство, четвероженство, запрещенные браки и непозволительныя связи [1]). Великій грѣхъ и бракъ несовершеннолѣтнихъ. Одна грамота Каллиста, трактующая объ этомъ, въ то же время ярко изображаетъ угнетенное состояніе Византіи. „Почему вы протягиваете ваши грѣхи, словно длинный свитокъ, и какъ тяжелое и неудобоносимое бремя"? обращается къ народу патріархъ; „не учитъ ли васъ это горькое и бѣдственное плѣненіе, ежедневно сокрушающее и содержащее насъ, не смущаетъ ли нашего мышленія постоянно угрожающая намъ опасность, не окружаютъ ли насъ непріятели, какъ дикіе звѣри, дышащіе ядомъ и ожидающіе сдѣлать изъ насъ снѣдь для своихъ зубовъ, какъ овецъ, не имѣющихъ пастыря. Когда обратимся отъ этого заблужденія и несчастія, когда загладимъ наши грѣхи прекраснымъ обращеніемъ и неподдѣльнымъ и искреннимъ раскаяніемъ" [2]). Запрещая мірянамъ подъ угрозой отлученія отъ Церкви, а духовенству—изверженія изъ сана, устраивать подобные браки, патріархъ заключаетъ грамоту пожеланіемъ, чтобы помощью Божіей утвердилось доброзаконіе и боголюбезное устройство, Богъ воззрѣлъ на народъ милостивымъ окомъ, и была имъ патріархомъ исходатайствована отъ Него помощь и ослабленіе обладающихъ греками великихъ и многоразличныхъ напастей и скорбей, и належащая буря варварская превратилась въ безвѣтріе (καὶ τὴν βαρβαρικὴν ταύτην ἐπικειμένην ἡμῖν καταιγίδα εἰς αἰθρίαν μεταποιήσατο) [3]).

Въ одномъ посланіи гражданамъ Периѳеорія по поводу назначенія туда епископа Каллистъ настаиваетъ на необходимости очищенія и освященія души. Богъ чтится воздержаніемъ отъ грѣха и всякимъ добрымъ дѣланіемъ, за которое Онъ щедро воздаетъ Своимъ служителямъ. Когда они будутъ держаться такого рода жизни, Богъ, богатый милостью и сострадательный къ людскимъ стенаніямъ, вспомнитъ о своихъ чадахъ, и бурю варварскаго нашествія, вслѣдствіе множества грѣховъ нанесенную на нашъ родъ, обратитъ въ безвѣтріе [4]).

Такой же характеръ носятъ увѣщеванія патріарховъ духовенству исправить свои нравы.

---

[1]) *Ibid.* col. 1321.
[2]) *Ibid.* col. 1364.
[3]) *Ibid.* col. 1365.
[4]) *Ibid.* col. 1332.

Призывы къ покаянію находимъ и въ проповѣдяхъ Паламы. Особенно интересно поученіе Паламы, произнесенное имъ по случаю моровой язвы, около половины XIV вѣка обошедшей, какъ извѣстно, всю Европу. Необходимость покаянія и *внутреннюю* исправленія составляетъ главное содержаніе этого поученія [1].

Если въ нѣкоторыхъ посланіяхъ Каллиста слышится отчаяніе, вызванное неисчислимыми бѣдствіями, которыя обрушивались чуть не ежедневно на Византійскую имперію, то плачемъ Іереміи звучитъ молитва на нашествія варваровъ Филадельфійскаго епископа Макарія Хрисокефала [2].

„Не премолчи Господи, воздай гордымъ"! восклицаетъ Макарій: „вотъ враги Твои усилились, и ненавидящіе Тебя подняли голову, на народъ Твой злое замыслили, и сотворили совѣтъ на святыхъ Твоихъ... пришли языки въ достояніе Твое, осквернили народъ святой Твой, положили плоть рабовъ Твоихъ въ снѣдь звѣрямъ земнымъ... доколѣ разжигаться будетъ гнѣвъ Твой, какъ огонь; доколѣ отвращаешь лице Твое отъ насъ, доколѣ будутъ величаться грѣшники, до какихъ поръ продолжится власть беззаконныхъ, доколѣ будетъ возвышаться рогъ нечестивыхъ на клиръ освященныхъ. Увы! исполнилось униженіе наше, и смирились мы паче всѣхъ племенъ. Увы! ибо обидящіе насъ на высотѣ могущества, и безпрестанные удары постигаютъ насъ. И ты, Боже, великій и сильный, когда сжалишься надъ Іерусалимомъ?... Почему мы стали поношеніемъ для ближнихъ и отдаленныхъ, уклонившихся отъ праваго пути въ превратные догматы или даже впавшихъ въ безбожіе? Они не видятъ всемудраго промышленія Твоего и называютъ посѣщеніе Наше оставленіемъ. И они называютъ нашу вѣру безуміемъ и приписываютъ ей наши бѣдствія. Но пощади, пощади, человѣколюбивѣйшій Боже, сжалься, сострадательный и милостивый Господи, и не обличай насъ на послѣдующее время гнѣвомъ Своимъ, чтобы намъ не въ конецъ погибнуть и не обратиться въ то, чѣмъ были до призванія къ бытію" и пр.

При такомъ настроеніи умовъ представляется чисто случайнымъ фактъ, что флагеллантовъ [3]) не было въ Византіи. Если страшныя

---

1) *Migne*, t. 151, col. 485 (поуч. XXXIX); см. особ. col. 492—493; ср. col. 317—320, 361—364 etc.

2) *Migne*, t. 150, col. 237—240.

3) О флагеллантахъ см. *Веселовскій*, Опыты по исторіи развитія христіанской легенды. *Ж. М. Н. П.* 1876, 3, 83—101; *d'Ancona*, Origini del

бѣдствія заставляли искать причины ихъ въ общей грѣховности, въ опредѣленныхъ грѣхахъ, особенно ненавистныхъ Богу, то съ другой стороны могло возникнуть представленіе о несостоятельности господствующей религіи. Что дѣйствительно такъ и было, краснорѣчивымъ доказательствомъ служитъ развитіе ересей въ Византіи XIV столѣтія.

Развитіе демонологіи и связанное съ нею преслѣдованіе колдовства, равно какъ распространенность видѣній и пророчествъ характеристичны и для Западной Европы XIII—XIV вѣка. Да и въ XV и XVI вѣкахъ демонологія царила надъ умами, и процессы о колдунахъ и колдуньяхъ все возрастаютъ [1]). Какъ причины этого, изслѣдователи называютъ рядъ эпидемій и другихъ несчастій, поражавшихъ Европу съ XI-го по XIV вѣкъ, а особенно въ XIV вѣкѣ, неустройства общественной жизни, господство кулака, нравственное и религіозное броженіе, выразившееся въ сектахъ, изъ которыхъ богомильство особенно способствовало развитію демонологіи, безпрерывныя войны—почти всѣ эти причины имѣются на лицо и въ Византійской имперіи XIV столѣтія [2]). Наибольшаго развитія достигаетъ въ эту пору представленіе о могучей силѣ дьявола, о различныхъ образахъ, принимаемыхъ имъ. Все дурное, какъ бы оно незначительно ни было, приводится въ непосредственную связь съ нимъ [3]).

Что же касается видѣній и пророчествъ, то страной, въ кото-

Teatro italiano. Torino 1891 ч. I, 106—118. Однако въ одной болгарской рукописи XIV вѣка находится пользовавшаяся въ сферѣ флагеллантовъ большой популярностью „Эпистолія о недѣлѣ“ (См. Тріодь цвѣтн. № 135 Никольс. Единовѣрч. Монастыря л. 84. Къ сожалѣнію отъ „Эпистоліи“ сохранилось только начало и то въ жалкомъ видѣ. Ср. *Поповъ*, Описаніе рукописей библіотеки Хлудова, 292—293).

[1]) Ср. *Roskoff*, Geschichte des Teufels Leipzig 1869, I, 335, 355; II, 137—139, 217; *Baissac*, Le diable. Paris, p. 427, 430 ss.: о цифрахъ осужденныхъ за колдовство въ XIV в. ibid. 495—496. Baissac такъ характеризуетъ время: „C'est la grande époque des extases, des stigmates, des unions mystiques, des rénovations matérielles du coeur, des touches divines des transports et des bilocations, des transformations de sens, des attractions de sens, des attractions ascénsionnelles; c'est aussi celle d'une recrudescence des obsessions diaboliques, c'est le temps des sabbats et de la sorcellerie“ (431—432).

[2]) *Roskoff*, op. c. II, 316—319; *Baissac*, op. c., 374, 387, 391 ss., 406

[3]) *Roskoff*, op. c. I, 319; *Baissac*, op. c., 432.

рой онѣ наиболѣе процвѣтали въ этотъ періодъ времени, является ближайшая сосѣдка Византіи Италія [1]).

Внутренняя потребность въ покаяніи со всею силою выразилась въ процессіяхъ флагеллантовъ.

Весьма интересной чертой религіозной жизни Византіи XIV вѣка является господствовавшая въ средѣ паламитовъ вѣра въ особое значеніе исихастическаго ученія.

На эту вѣру указываетъ неизвѣстный авторъ полемической статьи противъ Паламы. Именно по этой статьѣ Палама утверждалъ, что Церковь не получила совершеннаго познанія богословія при Христѣ, но получитъ въ настоящее время [2]). Полное выраженіе такая вѣра нашла въ Ἁγιορειτικὸς τόμος ὑπὲρ τῶν ἡσυχαζόντων, составленномъ въ защиту положеній исихастовъ и противъ варлаамитовъ Паламой и скрѣпленномъ подписью Аѳонскихъ иноковъ [3]). Приведу это мѣсто.

„Сообщенные всѣмъ и совершенно всѣми познанные и свободно возглашаемые догматы были таинствами Моисеева закона, провидимыми въ духѣ одними пророками. Обѣщанныя же блага святымъ въ будущемъ вѣкѣ являются таинствами евангельскаго ученія, сообщаемыми однимъ удостоеннымъ Духомъ созерцанія и провидимыми ими —и то и другое отчасти. Но, какъ закрывали уши для ученій пророковъ о Словѣ и Духѣ, полагая, что эти рѣчи противны благочестію и признанному правовѣрными ученію: „Господь Богъ Твой—Господь единый“; такъ и теперь можетъ подобное случиться съ тѣми, кто не съ должнымъ вниманіемъ слушаетъ о *таинствахъ Духа*, познанныхъ только очищенными добродѣтелью. Но какъ исходъ тѣхъ пророченій показалъ, что прежнія таинства согласны съ дѣйствительностью, и вѣримъ теперь въ Тріипостаснаго Бога, такъ согласными съ дѣйствительностью окажутся теперешнія таинства. И какъ согласіе таинствъ съ признаннымъ ученіемъ представлялось яснымъ для пророковъ, такъ и мы находимъ согласіе между провозглашаемымъ открыто и проявляемымъ святымъ тайно въ *Духѣ*. Одни—посвященные, которые для жизни по евангелію отреклись отъ имуще-

---

[1]) Ср. *Döllinger*, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum der christlich. Zeit, 310 ff.

[2]) *Migne*, t. 150, col. 865.

[3]) *Migne*. t. 150, col. 1225—1235.

ства, людской славы, тѣлесныхъ удовольствій и это отреченіе скрѣпили подчиненіемъ совозврастникамъ Христовымъ (διὰ τῆς πρὸς τοὺς ἐν τῇ κατὰ Χριστὸν ἡλικίᾳ προσήκοντας ἐβεβαίωσαν ὑποταγῆς) постигаютъ это, ибо, посредствомъ исихіи сосредоточивъ свое вниманіе на самихъ себѣ и Богѣ, ничѣмъ не озабочиваемые, и чрезъ чистую молитву ставъ выше себя (ὑπὲρ ἑαυτοὺς γενόμενοι) и въ Богѣ (καὶ γεγονότες ἐν Θεῷ), чрезъ таинственное сверхъумное соединеніе съ Богомъ посвящены въ сверхъумное; другіе же приходятъ къ этому почтеніемъ, любовью и довѣріемъ къ первымъ (...διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν μυστικῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως, τα ὑπὲρ νοῦν ἐμυήθησαν, οἱ δὲ τῇ πρὸς τοὺς τοιούτους αἰδοῖ καὶ πίστει καὶ στοργῇ)" [1]).

Подобныя мысли высказывались аббатомъ Іоахимомъ и его послѣдователями. Іоахимиты ожидали наступленія царства Духа, въ которомъ откроется все остающееся неизвѣстнымъ, тайны будущей жизни. Люди же, ведущіе созерцательную жизнь, уже въ этой жизни проникнули въ высшую тайну и участвуютъ въ идеальной духовности небесной жизни. Замѣтимъ, что Іоахимъ и іоахимиты питали большое сочувствіе къ греческой Церкви, и она, равно какъ возникшее въ нѣдрахъ ея богомильство, остались не безъ вліянія на послѣдователей „Вѣчнаго Евангелія" [2]).

Связь намъ будетъ яснѣе, если вспомнимъ, что Іоахимъ жилъ и дѣйствовалъ въ странѣ, гдѣ ближе всего приходилъ въ соприкосновеніе греческій міръ съ романскимъ, если обратимъ вниманіе на то, что идеи іоахимитовъ не умирали, что чаянія ихъ, соединившіяся съ личностью Іоахима, были перенесены потомъ на Франциска Ассизскаго, и съ новой силой воскресли въ концѣ XIV вѣка. Въ одинаковой мѣрѣ свойственно исихастамъ и іоахимитамъ увлеченіе созерцательной жизнью и полной нестяжательностью, видѣнія и пророчества. Я уже говорилъ о бродячихъ монахахъ, которые переходили съ мѣста на мѣсто и нерѣдко распространяли еретическія ученія, прикрываясь именами Іоахима, Франциска и Эккарта. Подобныхъ нищенствующихъ монаховъ мы встрѣчали въ Византіи, встрѣтимъ и въ Болгаріи. Въ Византіи они примыкаютъ къ Григорію Синаиту и Паламѣ. Фактъ оживленнаго культурнаго общенія между восто-

¹) *Migne*, t. 150, col. 1225—1228.

²) *Renan*, Nouvelles études d'histoire religieuse. Paris 1884, p. 222, 272—273, 284—285, 286, 301—302; *Gebhart*, L'Italie mystique, 59—61.

комъ и западомъ, по крайней мѣрѣ, въ сферѣ религіозной засвидѣтельствованъ широкимъ распространеніемъ на западѣ болгарско-византійской ереси богомиловъ. Помянутые же монахи или выдававшіе себя за монаховъ бродяги находились въ не менѣе тѣсной связи съ мистикой, чѣмъ и съ богомильствомъ [1]).

Въ заключеніе укажу на отношенія къ латинской Церкви, которыя до нѣкоторой степени стояли въ связи со спорами варлаамитовъ и исихастовъ. Первые въ большинствѣ случаевъ обнаруживали наклонность къ Латинской Церкви (Варлаамъ, Димитрій Кидонъ), исихасты же являются всегда упорными ея противниками. Съ одной стороны идетъ ожесточенная полемика съ латинянами, но съ другой въ византійское общество проникаетъ увлеченіе латинствомъ, и въ его средѣ появляются апологетическія сочиненія въ пользу латинянъ. Послѣднее обстоятельство нельзя разсматривать, какъ вызванное чисто политическими соображеніями. Я уже упоминалъ о вліяніи, какое оказали западные отцы Церкви и схоластики на такъ называемыхъ варлаамитовъ. Одинъ изъ противниковъ паламитовъ и защитниковъ латинянъ Мануилъ Калека лучше знаетъ западныхъ отцовъ Церкви, чѣмъ восточныхъ. Во всемъ его сочиненіи, озаглавленномъ: Περὶ πίστεως сказывается сильное вліяніе западно-европейской схоластики. Опытъ систематической догматики по образцу западно-европейской схоластики представляетъ и цитованное уже мною сочиненіе Іоанна Кипариссіоты: „Expositio materiaria". Сохранилось нѣсколько исповѣданій вѣры съ порицаніемъ заблужденій *латинянъ*, Варлаама и Акиндина лицъ, заподозрѣнныхъ въ этихъ заблужденіяхъ [2]).

Любопытно посланіе извѣстнаго Димитрія Кидона Варлааму, въ которомъ онъ излагаетъ свои соображенія о исхожденіи Св. Духа. Находя съ своей стороны вопросъ трудно разрѣшимымъ, Димит-

---

[1]) *Renan*, op. c. 294—295, 310—312, 317—318 etc., *Gebhart*, op., c., 66—67, 70, 73—75, 87. Одно видѣніе Іоахима замѣчательно напоминаетъ видѣніе Паламы о чашѣ съ молокомъ, превратившимся въ вино— *Gebhart*, 75.

[2]) См. *Krumbacher*, 110, 111. 107, 488. Нѣкоторыя изъ сочиненій, написанныхъ въ пользу латинянъ, изданы у *Migne'я*.—См t. 149, col. 736—877, t. 151, col. 1255—1283, 1301—1330; t, 152, col. 17—258; 154, col. 864—957. Нѣсколько трактатовъ противъ латинянъ, относящихся къ XIV и XV вв., въ послѣднее время издалъ арх. Арсеній. Исповѣданія см. въ *Acta Patriarchatus*, t. I, 501—502, 503—505.

рій все же склоняется на сторону латинянъ, которые, по его мнѣнію, если и неправильно мыслятъ, то не дерзаютъ, подобно грекамъ, разумнымъ путемъ постигать таинство. Онъ проситъ Варлаама, тогда только что возвратившагося въ латинскую Церковь, разрѣшить его недоумѣнія. Тонъ посланія вполнѣ искренній. Къ Варлааму авторъ питаетъ глубочайшее уваженіе и ни мало не сомнѣвается, что измѣненіе Варлаамомъ своего внутренняго убѣжденія было причиной перехода послѣдняго въ Латинскую Церковь, а не матеріальные расчеты[1]).

Не обошлось безъ курьезовъ. Одного изъ ревностнѣйшихъ противниковъ латинянъ, написавшаго противъ нихъ цѣлый рядъ трактатовъ—Паламу, варлаамиты упрекали, между прочимъ, въ латинствѣ! [2]).

---

[1]) *Migne* t. 151, col. 1283—1301.

[2]) *Migne*, t. 150. col. 866 Хотя ученіе Паламы о взаимномъ отношеніи лицъ Св. Троицы можно было сближать съ латинскимъ. Ср. съ представленнымъ выше изложеніемъ ученія Паламы о св. Троицѣ *Migne* t. 151, col. 1287.

ГЛАВА III.

Религіозное движеніе въ Болгаріи XIV вѣка.

1.

Мистицизмъ въ Болгаріи: общія замѣчанія о вліяніи Византіи на культурную жизнь Болгаріи; распространеніе въ Болгаріи мистицизма, біографія Θеодосія Тырновскаго; характеръ мистицизма Θеодосія; развитіе въ Болгаріи подъ вліяніемъ мистицизма демонологіи.

Болгарія всегда находилась подъ болѣе сильнымъ вліяніемъ Византіи, чѣмъ какое бы то ни было другое славянское государство, чему способствовало близкое сосѣдство съ послѣдней, болѣе раннее, сравнительно съ другими славянскими державами, принятіе христіанства, болѣе продолжительное и по близости болѣе чувствительное сравнительно съ Сербіей господство грековъ, большая отдаленность отъ центровъ латинской образованности. Это вліяніе имѣло свои хорошія и дурныя стороны, кажется, дурныхъ больше. Дѣйствительно, на всемъ протяженіи болгарской исторіи мы встрѣчаемъ немало лицъ, нисколько не уступавшихъ въ образованности византійцамъ, проникнутыхъ духомъ этой образованности. Но съ другой стороны вліяніе это тормозило самостоятельное развитіе культуры. Болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, мы находимъ въ Болгаріи фактовъ рабскаго усвоенія византійскихъ образцовъ, болѣе, чѣмъ какая бы то ни была другая славянская страна, Болгарія въ области религіозной и литературной, политической и экономической представляется сколкомъ съ Византійскаго государства. Ничего не произвела Болгарія самостоятельнаго въ области права, не пошла далѣе подражанія въ оригиналь-

ной литературѣ, далѣе дословной передачи текста (за рѣдкими исключеніями) въ переводной. Повидимому, болѣе самостоятельности проявляетъ болгарскій народъ въ религіозной сферѣ. Указываютъ на богомильство, какъ свидѣтельство о самостоятельности въ этой области. Но 1) еще не установлено въ точности отношеніе болгарскаго богомильства къ византійскому; 2) главные элементы богомильства находились уже въ старыхъ сектахъ востока: манихействѣ, мессаліанствѣ и павликіанствѣ. Богомильство только развило эти элементы, но въ развитіи ихъ участвовала не одна Болгарія, а и Италія и Франція на западѣ, Боснія и, по всѣмъ вѣроятіямъ, Византія на востокѣ. Въ области же литературы, какъ извѣстно, богомильство не произвело ничего новаго, но воспользовалось готовымъ матеріаломъ апокрифической литературы, который и утилизировало для своихъ цѣлей.

Какъ мы видѣли, въ общественно-государственной жизни Болгаріи эпохи Шишмановичей не только не произошло перемѣнъ въ смыслѣ большей самобытности, но и тѣ остатки національности, которые еще сохранялись въ государственной жизни, вытѣснялись византійскими формами государственнаго устройства. То же замѣчается въ области литературы. Выдающіеся дѣятели въ сферѣ религіозной и литературной являются учениками византійцевъ и усердными ихъ послѣдователями. Въ византійскомъ обществѣ царилъ мистицизмъ. Мистицизмъ переносится и въ Болгарію. Находитъ отраженіе въ Болгаріи и споръ паламитовъ съ варлаамитами. Распространенію богомильства и другихъ сектъ, по свидѣтельству источниковъ, Болгарія обязана также Византіи. Ѳеодосій Тырновскій—ученикъ Григорія Синаита, Евѳимій—ученикъ Ѳеодосія. Оба они тяготѣютъ къ Византіи; между тѣмъ, оба эти лица являются центрами религіозной и умственной жизни тогдашней Болгаріи. Вокругъ нихъ сосредоточивается рядъ другихъ второстепенныхъ дѣятелей на поприщѣ Церкви и литературы.

Нужно замѣтить, что и обстоятельства времени благопріятствовали распространенію мистицизма въ болгарскомъ обществѣ. Послѣ первыхъ свѣтлыхъ лѣтъ царствованія Іоанна Александра наступаютъ для Болгаріи тяжелыя времена. Извнѣ ее тѣснятъ турки, которые на первыхъ порахъ ограничиваются опустошительными набѣгами, а впослѣдствіи начинаютъ отнимать одну область за другой, внутри все усиливаются грабежи разбойниковъ. По всѣмъ вѣроятіямъ, не миновала и Болгаріи страшная моровая язва, опустошившая около половины XIV вѣка всю Европу. Въ своей книгѣ: „Къ исторіи исправ-

ленія книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ" г. Сырку полемизируетъ съ Качановскимъ по поводу пріуроченія послѣднимъ перевода молитвы Филоѳея на моровую язву, принадлежащаго Евѳимію, къ дѣйствительному событію. Сырку говоритъ, что молитвы относятся ко второй половинѣ XIV вѣка, когда неизвѣстно ни о какой моровой язвѣ въ Болгаріи [1]). Но много ли вообще извѣстно о исторіи Болгаріи за это время? Вспышки моровой язвы были мѣстами и во второй половинѣ XIV вѣка. При своей скудности и узкомъ церковномъ характерѣ литература разсматриваемаго періода, какъ я постараюсь показать ниже, всетаки была не чужда современныхъ интересовъ, и не только оригинальная, но и переводная. Наконецъ, пусть моровой язвы и не было въ это время, что мѣшаетъ предположить, что воспоминаніе о страшной чумѣ половины XIV вѣка было слишкомъ живо въ сознаніи общества, и страхъ передъ возможностью возобновленія ея (не безосновательный) достаточно силенъ, чтобы вызвать помянутый переводъ. По крайней мѣрѣ, съ достовѣрностью можно утверждать, что не только эта молитва, но и молебный канонъ Филоѳея на засуху, голодъ, вредоносные вѣтры и нашествіе варваровъ, его же канонъ Богородицѣ на засуху, молитвы на ту же тему составлены патріархомъ по поводу дѣйствительныхъ событій, памятныхъ для всѣхъ [2]).

Есть данныя, указывающія, что византійскій мистицизмъ пришелся, какъ нельзя болѣе, по душѣ умамъ, взволнованнымъ мрачными событіями, не предвѣщавшими ничего хорошаго въ будущемъ.

Въ житіи Григорія Синаита мы находимъ слѣдующій разсказъ объ одномъ болгарскомъ пастухѣ, именемъ Климентѣ. Однажды ночью этотъ Климентъ, находясь при стадѣ, увидѣлъ распространившееся по лугу сіяніе, которое наполнило его душу радостью. Климентъ сталъ размышлять, не во снѣ ли созерцаетъ этотъ подобный дневному свѣтъ. Находясь въ такомъ недоумѣніи, онъ замѣтилъ, что свѣтъ постепенно возвращается на небо. Исполненный радости, Климентъ оставилъ стадо и отправился на Аѳонъ, гдѣ постригся въ скитѣ Морфина, у одного неученаго, но добродѣтельнаго монаха. Самъ Климентъ былъ человѣкъ совершенно простой и необразованный. Спустя нѣсколько времени свѣтъ опять сталъ понемногу проявляться. Климентъ сооб-

[1]) „Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи" т. I, в. 2, XXIII.
[2]) Ср. *Сырку*. ор. с., LXXX—LXXXVI.

щалъ объ этомъ монаху. Но монахъ не былъ въ состояніи объяснить явленіе, и они вмѣстѣ отправились къ Григорію. У Григорія Климентъ и остался, упражняясь въ исихіи и по прежнему имѣя видѣнія [1]). Разсказъ весьма характеристиченъ, какъ рисующій настроеніе общества, одинаковое въ высшихъ и низшихъ его сферахъ. Естественно, что въ Болгаріи шли на встрѣчу мистицизма съ распростертыми объятіями. По словамъ Каллиста, къ Григорію стекалось множество болгаръ и сербовъ, которые и становились его учениками.

Наиболѣе замѣчательнымъ среди болгаръ былъ Θеодосій, личность, игравшая значительную роль въ религіозной жизни Болгаріи XIV столѣтія.

Біографія Θеодосія во многомъ напоминаетъ жизнь его учителя Григорія Синаита. Подобно Григорію Θеодосій [2]) не можетъ установиться на одномъ мѣстѣ; его не удовлетворяетъ обычная монастырская жизнь, и осуществленіе идеала иноческой жизни онъ находитъ только въ лицѣ Григорія. Сначала Θеодосій отправился въ Арчарскій монастырь вблизи Бдина, гдѣ и принялъ постриженіе. По смерти игумена, не удовлетворенный его наставленіями и правиломъ [3]), онъ оста

---

1) „*Житіе*“, 26 – 92.

2) Каллистъ глухо говоритъ о происхожденіи Григорія. Можно думать, что онъ происходилъ изъ весьма знатнаго рода „ѿ котораго оубо бытвенный ѻнъ мужъ влечашеся рода и ѿтечества тлеющагѡ, неудобно єсть намъ сказати въ настоящемъ времени говоритъ онъ и ниже: „єлма сїя бяше єму нужнѣйше оутаити себе ѿ родителей и ѿ сродниковъ своихъ, яко ѡ немъ никомуже не вѣдати, яко да не любовь родителей и сродниковъ препятствїя сотворятъ понѣ мало ѿ любви, юже имѣяше къ Бг҃у (стр. д, б). Какъ мы видѣли, братія Параорійской общины отправляла именно Θеодосія къ Александру съ просьбой о покровительствѣ. Каллистъ замѣчаетъ, что Θеодосій и прежде былъ болѣе другихъ извѣстенъ царю (...тогѡ имѣя паче иныхъ изрядна вѣдомѣйшій). Полный успѣхъ посольства и вся послѣдующая дѣятельность Θеодосія показываетъ, что онъ пользовался большимъ значеніемъ у царя.

3) „Недоволенъ же бысть наказанїя тогѡ и службами, но яко же нѣкая любодѣлная пчела цвѣты ѡбходящи разлиныя, и всесладкїй собирающи медъ, сице премудрый ѻнъ несытенъ бываше єдиными наказанїи или вторыми, но до конца исправити добродѣтелное съ оусердїемъ житїе“—см. стр. е, а.

вилъ монастырь и направился въ Тырновъ, вблизи котораго и поселился въ монастырѣ Богородицы, въ мѣстѣ, называемомъ Святая Гора, но пробылъ и здѣсь недолго [1]). Пошелъ Θеодосій теперь въ Червенскій монастырь и тамъ „ӥспы́товаше всѧ́кимъ ѡ҆́бразомъ могѹ́щаго ѡ҆чѷ́стити ѿ дѹхо́внаго“ [2]). Изъ этого монастыря онъ перешелъ въ монастырь Эпикерны на Сливенской горѣ. Здѣсь Θеодосій впервые услышалъ о Григоріи. У Григорія Θеодосій нашелъ, наконецъ, то, чего искалъ. Григорій и посвятилъ Θеодосія въ созерцаніе. По смерти Григорія Θеодосій посѣтилъ Аѳонъ, гдѣ обстоятельно ознакомился съ подвижнической жизнью тамошнихъ иноковъ [3]). Но нашествіе турокъ принудило его оставить Аѳонъ. Θеодосій направился въ Солунь, второй послѣ Аѳона разсадникъ исихіи, обошелъ всѣхъ подвижниковъ, а отсюда отправился въ Месемврію, въ скитъ Новаго Антонія [4]). Подобныя указанія интересны для исторіи распространенія ученія исихастовъ на Балканскомъ полуостровѣ. Начало оно получило на Аѳонѣ въ лицѣ Григорія и распространилось по всей Македоніи и Θракіи, при чемъ центральными пунктами новаго ученія стали на сѣверо-востокѣ Парорія и Месемврія, на югѣ—Солунь [5]).

---

[1]) ...тѹ̀ не мнѡ́гое вре́мѧ преше́дъ, ра́зѹмъ ӥмѣ́ѧ ӥно что̀ бо́лшее ѡ҆брѣстѝ, ꙗ҆́ко же нѣ́кїй разѹ́мный ӥ хи́трый кѹпе́цъ, бо́лшемѹ надѣ́ѧсѧ прибы́ткѹ, ѿтѹ́дѹ ӥзше́дъ... ib.

[2]) И ꙗ҆́ко же кто̀ ӥзрѧ́днѣ вѣ́дый собира́ти гро́здї зрѣ́лыѧ, сїѧ̀ всѧ̀ собира́ти хо́щетъ си́це ӥ ѡ҆́нъ, собра̀въ ѿ сопо́стникъ свои́хъ, є҆ли́ка въ добродѣ́тели вѣдѹ́тъ, ѿтѹ́дѹ ӥзы́де ѿвѧ́дѹ... стр. ѕ҃, 6.
Любопытна эта черта въ странствованіяхъ Θеодосія. Вездѣ онъ собираетъ лучшее въ теоріи и практикѣ иноческой жизни. Такой собирательный характеръ носитъ литература разсматриваемаго періода и дѣятельность Евѳимія по части исправленія книгъ.

[3]) „Собра̀въ же ѹ҆̀бо ѿ ѡ҆́нѹдѹ любопрѹ́дныѧ, ꙗ҆́ко же любодѣ́лателница пчела̀ ꙗ҆́же ѡ҆ дѣѧ́нїи (πρᾶξις) ӥ ѡ҆ видѣ́нїи (θεωρία) всѧ̀ словесѧ̀ д҃.

[4]) ѡ҆бше́дъ же ӥже та́мѡ (т. е. въ Солуни) добродѣ́телныѧ мѹ́жїє, ӥ бл҃гослове́нїѧ ѿ ни́хъ сподо́бисѧ, ӥзво́лисѧ є҆мѹ̀ ӥ въ мисевѣ́ръ понтї ӥ та́мошнїихъ ѡ҆те́цъ видѣ́нїѧ ӥ бесѣ́ды насы́титисѧ“ ib.

[5]) Македонія является въ разсматриваемую эпоху центромъ не только исихастическаго, но и богомильскаго движенія, чему, по всѣмъ вѣроятіямъ, способствовало смутное политическое состояніе страны въ XIV в. Ср. *Флоринскій*, Южные славяне и Византія во второй четверти XIV в.

Петръ Коришскій и Ромилъ распространяютъ исихію въ северо-западной части полуострова, въ частности въ Сербіи [1]).

Посѣтивъ Константинополь и поклонившись тамошнимъ святынямъ, Ѳеодосій возвратился въ Пароріи, но не остался тамъ, вѣроятно, вслѣдствіе усилившихся разбоевъ въ той мѣстности, а поселился на горѣ Емонской, вблизи Месемвріи вмѣстѣ съ своимъ другомъ Романомъ. Однако и здѣсь безпокоили нашихъ иноковъ разбойники, и они рѣшили искать другаго мѣста для подвижничества. Съ разрѣшенія царя Александра они устроились на горѣ Килифаревѣ, находящейся невдалекѣ отъ Тырнова, какъ мѣстѣ, вполнѣ безопасномъ отъ нападеній разбойниковъ [2]). Около Ѳеодосія вскорѣ собралось до пятидесяти иноковъ.

Во время пребыванія въ Килифаревѣ Ѳеодосій вступилъ въ борьбу съ различными ересями, распространившимися въ то время въ Болгаріи.

Въ послѣдніе годы царствованія Александра, какъ извѣстно, турки не ограничились опустошительными набѣгами на Болгарію, но предприняли наступательное движеніе противъ нея. Набѣги же турокъ, по свидѣтельству Каллиста, простирались уже до Килифарева. Пришлось Ѳеодосію думать о пріисканіи болѣе покойнаго мѣста. Неизвѣстно, куда онъ намѣревался теперь пойти. Но есть основанія думать, что Ѳеодосій имѣлъ въ виду Сербію, какъ государство, пользовавшееся относительнымъ спокойствіемъ. Туда направился другой представитель болгарскаго мистицизма Ромилъ, младшій современникъ Ѳеодосія. За нимъ потянутъ въ скоромъ времени представители науки и литературы въ Болгаріи. Однако царь не захотѣлъ отпустить Ѳеодосія и нашелъ для него пещеру, находившуюся на неприступномъ мѣстѣ, окруженномъ, притомъ, каменными стѣнами. Здѣсь была сооружена церковь и множество келлій. Такимъ образомъ пришлось Ѳеодосію подобно Григорію возвратиться къ типу общежительнаго монастыря. Самъ онъ, если вѣрить словамъ Цамблака, проводилъ отшельническую жизнь невдалекѣ отъ обители въ полномъ без-

---

вып. II, Спб. 1882, стр. 67—73, 75—76, 86—103, 185—190; вып. I, 46, 75, 85, 86, 87, 97. 106, 118; *Иречекъ*, Исторія Болгаръ, 417 — 418. 431—436.

[1]) Житіе Петра Коришскаго напечатано въ XII книгѣ „*Гласника*“,

[2]) „*Житіе*“, л.

молвіи, а управленіе обителью предоставилъ Евеимію[1]). Подобнымъ образомъ проводилъ послѣдніе годы жизни Григорій[2]). Это обстоятельство заставляетъ насъ съ большой осторожностью относиться къ сообщаемому Цамблакомъ свѣдѣнію. Какъ увидимъ ниже, Цамблакъ въ своемъ житіи Евеимія старается провесть полную параллель между Евеиміемъ и Өеодосіемъ, какъ въ обстоятельствахъ ихъ жизни, такъ и въ отношеніяхъ къ различнымъ лицамъ, въ частности къ наставникамъ въ подвижничествѣ. Въ угоду стремленію провесть, во чтобы то ни стало, полную параллель между обоими святыми, Цамблакъ нерѣдко жертвуетъ точностью изложенія. Въ данномъ мѣстѣ мы находимъ и противорѣчіе житію Өеодосія. Изъ словъ Каллиста о пребываніи Григорія въ Килифаревѣ явствуетъ, что иноки, собравшіеся вокругъ Өеодосія, вели скитскій образъ жизни. Они подобно ласточкамъ соорудили въ *различныхъ* мѣстахъ келліи. Өеодосій и Романъ, какъ звѣзды небесный сводъ, просвѣщали *скитъ*[3]). Цамблакъ же говоритъ о общежительномъ образѣ жизни въ Килифаревѣ. Онъ ничего не знаетъ о послѣдовавшемъ впослѣдствіи переселеніи Өеодосія съ братіей въ мѣстность, болѣе близкую къ Тырнову. Предсмертное путешествіе Өеодосія въ Константинополь Цамблакъ объясняетъ страхомъ передъ турками, забывая, что Тырновъ могъ доставить Өеодосію такое же безопасное убѣжище, какъ и Константинополь[4]). Разумѣется, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что Каллистъ писалъ, какъ современникъ и о лицѣ близко ему знакомомъ, между тѣмъ какъ въ пору расматриваемыхъ событій Цамблака не было еще на свѣтѣ[5]).

Окончилъ свою жизнь Өеодосій въ Константинополѣ...

Общественно-религіозная дѣятельность Өеодосія обнаружилась въ слѣдующихъ направленіяхъ: въ пріобщеніи Болгаріи византійскому мистицизму, въ охраненіи интересовъ Константинопольскаго престола въ вопросѣ объ отношеніи Тырновскаго патріарха къ Константинопольскому и въ борьбѣ съ ересями.

---

[1]) *Гласник*. 31, 263.

[2]) „*Житіе*“, 44 примѣч.

[3]) „*Житіе*“. д, б, є.

[4]) *Гласник*. 31, 264.

[5]) Въ своемъ надгробномъ словѣ митрополиту Кипріану Григорій говоритъ, что въ моментъ посѣщенія Кипріаномъ Тырнова въ 1379 г., былъ еще въ *отроческомъ* возрастѣ—„*Чтенія*“, 1872, кн. 1, V, 27.

Въ настоящемъ отдѣлѣ я буду говорить о Θеодосіи, какъ насадителѣ исихіи въ Болгаріи.

По словамъ Каллиста въ тѣ времена въ Болгаріи было мало истинныхъ иноковъ. „Скудни... бяхѫ тогда ко странахъ болгарскихъ, иже добродѣтель проходящіи“ [1]), замѣчаетъ онъ. Эти слова вовсе не свидѣтельствуютъ о незначительномъ числѣ монастырей въ Болгаріи. Каллистъ самъ называетъ цѣлый рядъ болгарскихъ монастырей. Мѣстность возлѣ Тырнова называлась даже Святой Горой по множеству обителей, находившихся въ ней. Монастырей было много, но было мало лицъ, свѣдущихъ въ созерцательной жизни—вотъ что, по моему мнѣнію, нужно разумѣть подъ этими словами. И Θеодосія не удовлетворяетъ ни одинъ изъ этихъ монастырей. Онъ изучаетъ уставъ каждаго монастыря, находитъ его недостаточнымъ и идетъ дальше. Онъ не довольствуется и наставленіями Синаита. Быть можетъ, Григорій раньше умеръ, чѣмъ посвятилъ его во всѣ тайны созерцательной жизни. Въ житіи нѣтъ прямыхъ указаній, но можно думать, что недолго наслаждался Θеодосій бесѣдами Григорія. Какъ бы то ни было, по смерти Григорія Θеодосій посѣтилъ прославленныя исихіей мѣста—Аθонъ и Солунь. Только послѣ подробнаго ознакомленія на мѣстѣ съ ученіемъ и образомъ жизни исихастовъ Θеодосій приступаетъ къ выполненію задачи распространенія новаго ученія на родинѣ. Какъ мы видѣли, онъ вводитъ въ монастырскую практику отшельничество—скитскую жизнь, обусловленную особенностями исихастическаго ученія. Число желающихъ познакомиться съ новымъ ученіемъ быстро возрастало. Къ Θеодосію, по словамъ Каллиста, стекались толпы изъ различныхъ мѣстъ, не только изъ Болгаріи, но и изъ Сербіи, Угріи и Валахіи (стр. ʒ). Что касается характеристики направленія Θеодосія, то мы уже встрѣчались съ терминами, напоминающими византійскихъ исихастовъ. Григорій научаетъ Θеодосія практической добродѣтели и созерцанію и безмолвію (стр. г.), на Аθонѣ Θеодосій „собираетъ словеса о видѣніи и дѣяніи“. Онъ прилагаетъ труды къ трудамъ, пощеніе къ пощенію, полагая восхожденія въ сердцѣ. Не дремлютъ бѣсы, стараясь устрашить или соблазнить его, но всѣ ихъ происки остаются тщетными. Θеодосій удостоивается видѣнія о будущей судьбѣ Киликфарева (стр. д, б). Приходящихъ Θеодосій наставляетъ: начальныхъ въ послушаніи, другихъ въ дѣяніи (πρᾶξις), третьихъ въ видѣніи (θе-

---

[1]) „*Чтенія*“, 3, ƀ, б.

φρία). Болѣе же всего увѣщеваетъ отвращать желанія отъ всего мірского (ζ).

Однако нельзя и здѣсь не указать на отмѣченный уже мною фактъ вырожденія мистицизма, при которомъ внѣшнія упражненія выдвигались на первый планъ, установилась разъ навсегда опредѣленная схема пути, по которому должно доходить до созерцанія, и бездушный формализмъ, протестомъ противъ котораго явилось исихастическое ученіе, грозилъ овладѣть послѣднимъ. Внутренняя свобода по прежнему стала сковываться цѣпями внѣшнихъ предписаній. Это невыгодно отзывалось и на нравственной сторонѣ мистицизма. Терпимости первыхъ мистиковъ мы не находимъ у Θеодосія. Правда, не могла она развиться въ пору ожесточенныхъ споровъ варлаамитовъ съ исихастами. Но все же извѣстнаго рода терпимость наблюдается и во время этихъ споровъ. Противниковъ только отлучаютъ и подвергаютъ заточенію, предварительно терпѣливо ожидая ихъ обращенія. Какъ извѣстно, и наши заволжскіе старцы съ Ниломъ Сорскимъ и Вассіаномъ во главѣ ничего не имѣли противъ *заточенія* еретиковъ [1]), такъ что и ихъ терпимость была относительная и притомъ заимствованная изъ практики Византійской Церкви и, быть можетъ, подкрѣпленная ученіемъ мистиковъ. Противники исихастовъ пользуются свободой распространенія своихъ мнѣній. Не говоря уже о полемическихъ трактатахъ, до насъ дошло даже соборное опредѣленіе нѣсколькихъ епископовъ, анаθематствующее паламитовъ. Противъ богомиловъ, размножившихся въ ту пору на Аθонѣ, долгое время не предпринимали суровыхъ мѣропріятій, и они пользовались сравнительной свободой въ проповѣданіи своего ученія. Да и самое изгнаніе (болѣе строгихъ наказаній, повидимому, не было) было вызвано, судя по источникамъ, скорѣе безпорядочнымъ образомъ жизни еретиковъ и ущербомъ, который они наносили благосостоянію обителей, чѣмъ ихъ вѣроученіемъ [2]). Подъ сильнымъ подозрѣніемъ былъ Нифонтъ. Удовольствовались письменнымъ изложеніемъ вѣры. Той же относительной терпимостью отличаются константинопольскіе патріархи даже по отношенію къ чародѣямъ, о дѣятельности которыхъ не могутъ говорить безъ отвращенія и ужаса. Требуя содѣйствія

---

1) *Макарій*, Исторія Русской Церкви т. VI, стр. 137.

2) См. выше.

гражданскихъ властей въ разысканіи и преслѣдованіи лицъ, занимающихся магіей, они высказываютъ желаніе, чтобы ихъ, наказавъ, изгоняли изъ города или изъ государства [1]). Нѣсколько нетерпимѣе (по отношенію къ варлаамитамъ) былъ Каллистъ, котораго за это осыпали упреками [2]). Кажется, въ большей степени нетерпимость была свойственна Филоѳею, котораго полемика отличалась грубымъ, рѣзкимъ тономъ. и который, насколько можно судить изъ его сочиненій и актовъ, представляется человѣкомъ сухимъ, холоднымъ формалистомъ, который и въ мистицизмѣ способенъ понимать только сторону внѣшнюю, обрядовую, но въ то же время лицомъ, энергически проводящимъ и обороняющимъ то, что считаетъ правильнымъ. Нѣсколько иное отношеніе къ еретикамъ со стороны ревнителей православія (во главѣ которыхъ, по словамъ Каллиста, былъ Ѳеодосій) замѣчаемъ мы въ Болгаріи. Съ видимымъ удовольствіемъ повѣствуетъ Каллистъ, какъ еврею отрѣзали „хульный" языкъ и „оустнѣ астійа" и уши („Житіе" ѝ, б.). Босотѣ и Стефану, о которыхъ будетъ рѣчь впереди, были обожжены раскаленнымъ желѣзомъ лица, послѣ чего они были изгнаны изъ предѣловъ государства (ꙁ, б.)—казни въ византійскомъ духѣ, но, повидимому, въ дѣлахъ религіи не примѣнявшіяся въ современной Византіи [3]).

Впрочемъ Іоаннъ Александръ не подвергалъ еретиковъ смертной казни, „человѣколюбивъ сꙑи" [4]).

Въ „Житіи" приводятся двѣ бесѣды Ѳеодосія, относящіяся къ исихіи. Въ одной изъ нихъ онъ разсуждаетъ, какъ бороться съ дьяволомъ (ф, а—б), другая—предсмертное наставленіе ученикамъ.

Какъ въ Византіи и Западной Европѣ, такъ и въ Болгаріи XIV вѣка замѣчается сильное развитіе демонологіи. Въ сборникахъ переводныхъ произведеній—житій и разсказовъ изъ Патериковъ—XIV вѣка мы нерѣдко встрѣчаемъ разсказы демонологическаго характера. Отмѣчу житіе Ѳеодоры, встрѣчающееся въ двухъ спискахъ [5]) и повѣсть

---

[1]) *Migne* t. 152, col. 1232.

[2]) *Лебедевъ*, op. c., 412—414.

[3]) Ср. *Меліоранскій*, Къ исторіи противоцерковныхъ движеній въ Македоніи въ XIV в.—Στέφανος. Сборникъ статей въ честь Ѳ. Ѳ. Соколова. Спб. 1895, стр. 63.

[4]) Стр. ѝ, б.

[5]) Сборн. № 1467 и № 2513 Румянц. Муз.

изъ Патерика, въ которой дьяволъ и Христосъ держатъ другъ къ другу длинныя рѣчи по поводу одного блудника, прощеннаго Богомъ за его покаяніе [1]). Ни одно изъ оригинальныхъ житій не обходится безъ изображенія борьбы святого или святой съ дьяволомъ. Грандіозныхъ размѣровъ достигаетъ это изображеніе въ житіи Іоанна Рыльскаго. Мы находимъ въ болгарской письменности разсужденіе на тему: „Крьста ради оупразнившоу се насилію вражію, отькоудоу власть имоуть, нетворци соуще, тварь истезати о грѣсѣхь иже на въздоусѣ бѣси“ и пр. [2]).

Прекрасной иллюстраціей тогдашняго настроенія общества служитъ разсказъ Константина Костенчскаго о суевѣріяхъ, господствовавшихъ среди жителей Бѣлградскаго общества его времени. Такъ въ городѣ ходили слухи, что городъ сгоритъ. Это утверждала одна колдунья (вѣтрьница). Она называла и время пожара. Испуганные предсказаніемъ, многіе бѣжали съ домашнимъ скарбомъ. Говорили также, что Богородица пала передъ дьяволомъ среди города и умолила не морить дѣтей. „Вещшій священникъ“ (протопопъ?) принялъ колдунью, какъ апостола, въ свой домъ, взялъ у нея зелье и далъ ребенку (больному?), а ее одарилъ [3]).

2

Отношенія болгарской Церкви къ Константинопольской: борьба тырновскаго патріарха съ Константинопольскимъ за независимость и роль Θеодосія въ этой борьбѣ; статья о основаніи Тырновскаго патріархата Синодика царя Борила; національное направленіе Тырновскаго патріарха; предсмертная поѣздка Θеодосія въ Константинополь; можно ли довѣрять всѣмъ свѣдѣніямъ житія Θеодосія? аналогичныя черты въ дѣятельности Θеодосія, Іосифа Волоцкаго и іосифлянъ; торжество партіи Θеодосія.

Въ 1235 году въ Лампсакѣ болгарская Церковь была торжественно признана независимой отъ греческой, и учрежденъ Тырновскій патрі-

---

[1]) См. Патер. Скитс. I № 899 Имп. Публ. Библ., л. 120.
[2]) *Христ. Чтен.* 1882, ч. II, 256 — Посланіе тырновскаго патріарха Евθимія къ іеромонаху Никодиму.
[3]) „Изслѣдованія“, I, 446—447.

архатъ [1]). Тѣмъ не менѣе Константинопольскіе патріархи не оставляли своихъ притязаній на верховное главенство надъ болгарской Церковью. Въ XIII вѣкѣ Византіи было не до Болгаріи. Но въ XIV столѣтіи, когда уладились церковныя дѣла въ Византіи, а патріаршую каѳедру занялъ Каллистъ, человѣкъ вообще отличавшійся суровостью, неуступчивостью и самовластіемъ [2]), то снова выступилъ на сцену старый вопросъ объ отношеніи Тырновскаго патріархата къ Константинопольскому.

Сохранилось любопытное посланіе Каллиста къ Тырновскому духовенству [3]). Въ славянскомъ переводѣ посланія во главѣ духовенства поставлены Ѳеодосій и неразлучный спутникъ его по „Житію" Романъ. Къ этимъ лицамъ и обращается въ своемъ посланіи патріархъ. Посланіе это, какъ можно заключить изъ начальныхъ словъ, написано по поводу недоумѣній, возникшихъ у Ѳеодосія и Романа относительно нѣкоторыхъ церковныхъ порядковъ, господствовавшихъ въ Болгаріи. Характеристиченъ для Ѳеодосія и Романа фактъ непосредственнаго обращенія къ Константинопольскому патріарху за разъясненіемъ по вопросамъ церковной жизни Болгаріи. Что же въ церковной практикѣ смущало нашихъ иноковъ? Главнымъ образомъ стремленіе Тырновскаго патріарха къ полной независимости отъ Константинопольскаго престола. Тырновскій патріархъ не поминалъ при богослуженіи Константинопольскаго. Чтобы избѣжать сношеній съ Константинополемъ, гдѣ заготовлялось миро, болгарское духовенство употребляло въ таинствѣ миропомазанія миро отъ мощей св. Димитрія и Варвары — фактъ, свидѣтельствующій о значительномъ обостреніи отношеній между обѣими Церквами. Такое поведеніе болгарскаго патріарха Каллистъ считаетъ своеволіемъ. Правда, вслѣдствіе усиленныхъ просьбъ царя (Іоанна Асѣня II) и изъ почтенія предъ нимъ, было даровано Тырновскому епископу право именоваться патріархомъ, но это не равносильно сопричисленію его другимъ патрі-

---

[1]) *Голубинскій*, Краткій очеркъ исторіи православныхъ Церквей болгарской, сербской и румынской М. 1871, 80—81. *Иречекъ*, Исторія болгаръ пер. Бруна и Палаузова, Одесса, 1878, стр. 346.

[2]) *Лебедевъ*, op. c., 412—415.

[3]) *Miklosich et Müller*, Acta Patriarchitus, I, 436 *ss*. Ср. *Голубинскій*, op. c., 105.

архамъ—нѣтъ, Тырновскій патріархъ долженъ подчиняться Константинопольскому, отъ котораго и получилъ право быть и называться патріархомъ. Константинопольскій патріархъ разсматриваетъ, исправляетъ и утверждаетъ рѣшенія даже другихъ патріарховъ. Самого Каллиста останавливаетъ только нежеланіе огорчать царя. Въ противномъ случаѣ дѣло было бы представлено разсмотрѣнію собора, который и заставилъ бы Тырновскаго патріарха исполнять законныя каноническія требованія или вторично лишилъ бы его этого имени. Не только, разумѣется, политическое значеніе Александра, особенно возвысившееся въ пору борьбы Византіи съ Сербіей, удерживало Каллиста отъ рѣшительныхъ мѣръ противъ болгарскаго патріарха, которыя могли завершиться отлученіемъ болгарской Церкви, какъ это и было съ Сербской при томъ же Каллистѣ [1]), но и благодарное воспоминаніе о покровительствѣ, которое оказалъ Александръ Паро-рійской обители.

Патріархъ увѣщеваетъ болгарское духовенство посылать за миромъ въ Константинополь и съ наблюденіемъ должной торжественности переносить его въ Болгарію. Въ случаѣ неисполненія требованій грозитъ гнѣвомъ Божіимъ.

Сказанное заставляетъ относиться съ осторожностью къ тѣмъ мѣстамъ житія Θеодосія, гдѣ говорится о роли, какую играли болгарскій патріархъ и Θеодосій въ борьбѣ съ различными ересями. Именно Каллистъ почти совершенно устраняетъ патріарха отъ участія въ этой борьбѣ. Размножаются ереси, а патріархъ не знаетъ, что дѣлать, будучи человѣкомъ простымъ и невѣжественнымъ [2]). Онъ призываетъ Θеодосія, сообщаетъ ему обо всемъ. Послѣдній созываетъ соборъ. По побужденію же Θеодосія царь созываетъ второй соборъ—противъ евреевъ или, вѣрнѣе, жидовствующихъ [3]).

Мы уже видѣли, что Θеодосій и Романъ за разрѣшеніемъ недоумѣній обращаются къ Константинопольскому патріарху. Уже фактъ

---

[1]) *Голубинскій*, op. c., 472; *Иречекъ*, op. c., 401; *Флоринскій*, Южные славяне и Византія во второй четверти XIV вѣка, вып. II Спб. 1882, 129.

[2]) *„Житіе“* е, ѕ—з.

[3]) *Ibid.* ӣ.

этого обращенія въ такомъ вопросѣ, какъ отношеніе болгарскаго патріарха къ греческому, косвеннымъ образомъ свидѣтельствуетъ о недовольствѣ Θеодосія и Романа рѣзкимъ заявленіемъ Тырновскаго патріарха своей самостоятельности и ихъ приверженности Константинопольскому престолу. Собственно говоря, они сдѣлали доносъ Каллисту на болгарскаго патріарха и вообще на державшее сторону патріарха духовенство. Адресованіе посланія именно этимъ лицамъ, величанія ихъ ясно свидѣтельствуютъ объ этомъ [1]). Еще рѣзче преданность Θеодосія Константинопольскому престолу выразилась въ его предсмертномъ путешествіи въ Царьградъ. По словамъ Каллиста, онъ отправился въ Константинополь (*противъ воли Тырновскаго патріарха*), чтобы получить благословеніе отъ Каллиста, какъ *вселенскаго* патріарха [2]).

Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ ровно никакихъ источниковъ, которые могли бы пролить хоть нѣкоторый свѣтъ на дѣятельность болгарскаго патріарха. Приходится ограничиться предположеніями. Мнѣ кажется, что патріархъ вовсе не былъ такъ простъ и невѣжественъ, какъ это утверждаетъ Каллистъ. Трудно допустить, чтобы въ правленіе Іоанна Александра, извѣстнаго покровителя литературы, такой высокій постъ могло занимать лицо малообразованное. Но и замѣчаніе Каллиста о роли патріарха въ борьбѣ съ ересями врядъ ли можетъ указывать на его простоту и невѣжественность. Скорѣе оно ведетъ насъ къ противному заключенію. При немъ созываются два собора на еретиковъ. Умѣніе находить помощниковъ въ борьбѣ съ ересями также не свидѣтельствуетъ о простотѣ патріарха. Первый соборъ не могъ быть созванъ Θеодосіемъ, какъ утверждаетъ Каллистъ. Право созывать соборы принадлежало только царю и патріарху. Одно это дѣлаетъ подозрительными сообщенія Каллиста, что главная роль въ борьбѣ съ ересями принадлежала Θеодосію. Въ „Синодикѣ царя Борила" есть любопытная статья о учрежденіи патріаршаго престола

---

[1]) Переводъ заглавія гласитъ: ѡбѣщанїе бжтвенаго сщннаго собора и оучїтельство ѿ стыихь крщений и иже в мѣсте тръновѣ градѣ ѡбрѣтающимся чустнѣйшемоу же въ сщнноиноцѣ Кѵръ Θеѡсїю и чтнѣишемоу въ иноцѣх кѵръ романоу и къ прочим сщенникѡм. *Извѣстія Академіи Наукъ* т. VII, стр. 155. Въ самомъ посланіи находимъ: Τιμιώτατε ἐν ἱερομονάχοις κῦρ.. καὶ σὺ τιμιώτατε ἐν μονάχοις κῦρ... ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἀγαπητοὶ υἱοὶ τῆς ἡμῶν μετριότητος. Acta Patr., I, 436.

[2]) „*Житіе*", 1.

въ Болгаріи [1]). Статья эта, разумѣется, не современна Іоанну Асѣню, но написана значительно позднѣе. Характеристичное длинное введеніе, своимъ стилемъ напоминающее встрѣчающіяся нерѣдко въ Прологахъ описанія перенесенія мощей Іоанна Рыльскаго, Иларіона Могленскаго и др., восходящія по своему происхожденію, несомнѣнно, къ XIV вѣку, но, по всѣмъ вѣроятіямъ, къ до-евѳиміевскому времени, заставляетъ насъ отнесть статью къ XIV вѣку. Къ тому же приводятъ внутреннія соображенія. Составленіе статьи не могло быть случайнымъ: она, конечно, была вызвана помянутыми притязаніями греческихъ патріарховъ. Но этимъ притязаніямъ не было мѣста при первомъ Палеологѣ. Унія, арсениты поглощали все вниманіе патріарховъ, и имъ не было времени думать о внѣшнихъ отношеніяхъ Церкви. Въ такомъ случаѣ нѣтъ ничего невѣроятнаго, что статья была составлена при нашемъ патріархѣ, особенно рѣзко проявившимъ свою самостоятельность, и по его порученію. Сопоставляя статью съ грамотой Каллиста, мы находимъ въ ихъ содержаніи нѣкоторый параллелизмъ. Іоаннъ Асѣнь по статьѣ только *обновилъ* патріаршество [2]). Каллистъ утверждаетъ, что *основалъ* [3]). Иниціатива въ этомъ дѣлѣ по статьѣ принадлежала греческому царю, который проситъ патріарховъ отъ своего имени [4]). Объ Іоаннѣ царь въ письмѣ къ патріархамъ выражается слѣдующимъ образомъ: „ꙁане и҆ хртолюбивыи цр҃ь блъгарскыи ї҆ѡаннь а҆сѣнь братъ цр҃тва ми, и҆ сватъ... то желаетъ велми даровати са цр҃твоу єгѡвоу“. Патріаршество должно быть *равной степени* съ другими [5]). Между тѣмъ, по словамъ Каллиста патріархъ Германъ (при которомъ былъ возобновленъ Тырновскій патріархатъ) въ одномъ изъ своихъ списаній (ἔν τινι τῶν ἑαυτοῦ συγγραμμάτων), писалъ, что ради общей пользы онъ даровалъ автокефальность болгарскому епископу, но не безусловную: онъ обязалъ послѣдняго платить пошли-

---

[1]) *М. Г. Попруженко*, Синодикъ царя Бориса. I. текстъ. Одесса 1897, стр. 64—68. Благодаря любезности проф. А. А. Дмитріевскаго, предоставившаго въ мое распоряженіе свой экземпляръ отдѣльнаго оттиска, я могъ воспользоваться изданіемъ раньше его опубликованія въ Извѣстіяхъ Конст. Археологическаго Института.

[2]) „Синодикъ“, 64.

[3]) „Acta“, 437—438.

[4]) „Синодикъ“, 65.

[5]) Ibid. 66.

[6]) Ibid. 65.

ны и налоги Константинопольскому патріарху и возносить имя его въ церкви, наравнѣ со всякимъ зависимымъ отъ Константинополя митрополитомъ и подлежать суду въ случаѣ уклоненія отъ своихъ обязательствъ [1]).

Далѣе, по статьѣ патріархатъ былъ установленъ съ согласія *другихъ* патріарховъ, выраженнаго письменно ими и отправленнаго въ Константинополь къ царю и патріарху, и соборомъ, во главѣ котораго стоялъ царь и Константинопольскій патріархъ, на которомъ присутствовало духовенство со всего греческаго и болгарскаго царства и Аѳонскіе иноки [2]). Каллистъ утверждаетъ, что болгарскій патріархатъ обязанъ своимъ существованіемъ исключительно волѣ Константинопольскаго патріарха, намѣренно замалчивая участіе другихъ патріарховъ [3]). Основаніемъ для такого утвержденія послужилъ историческій фактъ—отсутствіе другихъ патріарховъ при поставленіи болгарскаго, но сообразно съ своими цѣлями Каллистъ придаетъ факту свое освѣщеніе.

Первымъ патріархомъ былъ нареченъ Іоакимъ не словесно только, но и письменнымъ рукописаніемъ, утвержденнымъ печатью. „Іѡакима нарекоша... патріарха, не тъкмо словомь. нъ и ръкописанїемь тѣрьдна патріарха. и въсѣхь еп҃пь въстоучныихъ ръкописаніе свое положивше. въ сигили печатлѣвше, въдаша бл҃гоучьстивомоу цр҃ю, и патріархоу новосщ҃енномоу тогда Іѡакимоу въ вѣчное помниаліе неѿемлемо“ [4])—послѣднія слова весьма любопытны: они являются прямымъ отвѣтомъ на угрозу Каллиста отнять у Тырновскаго патріарха его право называться патріархомъ.

Неизвѣстный составитель статьи заключаетъ ее слѣдующими словами: „сего ради и оубо въ семь православии въписахѡ сїа на оувѣдѣніе послоушающиихь, и въ памать блъгарскомоу родоу“ [5]).

Къ сожалѣнію, мы не знаемъ оригинальныхъ сочиненій, которыя можно было бы съ точностью отнесть къ разсматриваемому времени. Но, если обратимъ вниманіе на переводныя и сопоставимъ ихъ съ переводами однородныхъ сочиненій временъ Евѳимія, то сразу бросится въ глаза разница въ стилѣ и языкѣ. Тогда какъ переводы

---

[1]) Acta Patr., 439.
[2]) „Синодикъ“ 66—67.
[3]) Acta, I, 437, 438, 939.
[4]) „Синодикъ“, 67.
[5]) Ibid.

первой половины XIV вѣка отличаются свободнымъ отношеніемъ къ подлинникамъ, въ языкѣ замѣтно нѣкоторое стремленіе приблизиться къ народной рѣчи (особенно интересна въ этомъ отношеніи Троянская Притча) [1]), переводы времени Евѳимія рабски придерживаются оригинала, не только въ лексикальномъ, но и въ синтаксическомъ отношеніи. Что любопытнѣе всего, и оригинальныя произведенія въ стилѣ, въ синтаксисѣ и со стороны лексической представляютъ рабское подражаніе современнымъ греческимъ образцамъ. До какой степени доходило это увлеченіе греческимъ въ литературѣ, съ которымъ можно сопоставить нашу галломанію начала нынѣшняго столѣтія, доказываютъ сочиненія одного изъ учениковъ Евѳиміевской школы—Константина Костенчскаго, о которомъ Ягичъ замѣчаетъ, что онъ былъ „духомъ и образованіемъ, образомъ мыслей и способомъ выраженія скорѣе грекъ, чѣмъ болгаринъ или сербъ“ [2]). И если въ сборникѣ 1348 г. находимъ „Сказаніе о письменахъ“ Храбра, то Константинъ въ своемъ „Сказаніи“ ставитъ славянскую письменность въ отношеніи дочери къ греческой. Доказывая, что замѣна одной буквы другой порождаетъ иногда совсѣмъ другой смыслъ, и подтвердивъ свою мысль примѣрами изъ св. Писанія, Константинъ заключаетъ свое разсужденіе слѣдующими словами: „аще невѣрно мнитти се, свѣтела прикожи ти мтрь твою грьчьские глы и писмена, юже ꙗко сьме ѿ ѡца еврейскый писмень и глъ прорїсте и поблєт ти въ си ирікь си и побїє дръжіти по въсемꙋ, єстко родителюн аще ли же ни, то ни любодѣнчища писмена иша достижуть ꙗко не тькмо ѿца не вѣдѣ и ѿвраща[ю]тсе, нь и рождьшуую и мтрь“ говоритъ Константинъ [3]). „Нінѣ оубо... поблєть, вешнін стрі и въпєтїє ѡ писанїи и пїче ли грькь. бисерь бжїи съдръжіти не бо мы иши корабле пучиноу шьстковахо и въхехо его ѿ еурєи, нь си корабле пръвнесєнь даже и до ны доиде. мы ꙗко корабльце" малѣ" приѡбрьтєннымыи писмены въ пристанище срѣтше въхехѡ". и ѡни ꙗко хоудожници соуще и шестьвинци и ближаншіи и трьгоующе, вѣдєть въ кои корись приѡбрьтєнїа, въ кои же малла. мы невѣже соуще„ мѣсто бисера иде ѡбьємлетсе, тьчїю аще ѿ си оучимы, и

[1]) Издана Миклошичемъ въ III книгѣ „Starine“.

[2]) „Изслѣдованія по русскому языку“ т. I, Спб. 1895, 369.

[3]) Ibid. 413.

полѣзно є" говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ [1]). Слова эти представляютъ какъ бы программу литературной дѣятельности Евѳимія и его учениковъ и ихъ реформы правописанія.

Стремленіе Тырновскаго патріарха къ полной самостоятельности можно поставить въ связь съ подъемомъ патріотизма въ Болгаріи въ первые счастливые годы царствованія Іоанна Александра и съ политическими тенденціями послѣдняго. Быть можетъ, подобнымъ стремленіемъ слѣдуетъ объяснять три противозаконные съ точки зрѣнія Константинопольскаго патріарха поступка Тырновскаго,—это фактъ присутствія предшественника Ѳеодосія Симеона при поставленіи сербскаго архіепископа въ патріархи, участіе его въ вѣнчаніи Душана на царство [2]) и поставленіе въ митрополиты русскіе Симеономъ или Ѳеодосіемъ Ѳеодорита [3]). Подобно тому какъ Александръ называлъ себя царемъ болгаръ и грековъ и мечталъ о византійской коронѣ, такъ и болгарскій патріархъ присваивалъ себѣ права „вселенскаго" патріарха. Патріархъ не пускаетъ Ѳеодосія въ Константинополь, считая себя ничѣмъ не хуже Константинопольскаго патріарха и усматривая въ желаніи Ѳеодосія получить благословеніе у Каллиста посягательство на независимость болгарскаго патріарха. Могли быть и другія побудительныя причины. Каллистъ пишетъ въ своемъ житіи Ѳеодосія, что послѣдній написалъ письмо, въ которомъ изъявилъ желаніе сподобиться передъ смертью благословенія патріарха и для этого испрашивалъ у него разрѣшеніе на поѣздку въ Царь-

---

1) *Ibid.* 410.

2) *Голубинскій*, op. c., 131; *Иречекъ*, op. c., 401; *Флоринскій*, op. c., 126—131; *его-же* Памятники законодательной дѣятельности Душана. Кіевъ, 1888, 14. Вотъ въ какихъ словахъ отзывается объ этихъ событіяхъ сербскій лѣтописецъ, вѣроятно, подобно Ѳеодосію принадлежавшій къ византійской партіи: „сь же царь Стефань вѣньча се на царьство и патриарьха себе изъбра срьблюемь не по закоиоу ни сь благословениюемь цариградьскаго патриарьха, ꙗкоже подобаѥть, нь поиска благословенниѥ бесчиньно на патрїарьхоу трьновскомь и на архиѥпископоу охридьскомь и сь сьборомь срьбьскыми, сице вьцари се и постави патриарьха, ꙗко же не подобаѥть". *Даничичь*, Животи краљева и архиепископа српских. У Загребу 1866, 280. Приведенныя слова любопытны, такъ какъ прекрасно объясняютъ возникновеніе недоумѣній въ Болгаріи по поводу отношеній болгарскаго патріарха къ константинопольскому.

3) *Голубинскій*, 84.

градъ. Каллистъ сообщилъ о письмѣ собору и прислалъ отъ лица собора же отвѣтъ.[2]) Спрашивается, зачѣмъ Ѳеодосію понадобилось испрашивать разрѣшеніе на поѣздку у Константинопольскаго патріарха. Естественнѣе всего было обратиться ему съ просьбой къ Тырновскому. Соборнаго посланія Каллиста на имя Ѳеодосія помимо указаннаго выше мы не знаемъ. Но оно написано въ отвѣтъ на доносъ Ѳеодосія и Романа о дѣйствіяхъ болгарскаго патріарха и нѣкоторыхъ несогласныхъ съ православіемъ обычаяхъ болгарской Церкви. Очевидно, что между патріархомъ болгарскимъ и Ѳеодосіемъ все время шла глухая борьба. Патріархъ не желалъ отпустить Ѳеодосія, боясь совмѣстныхъ съ Каллистомъ враждебныхъ дѣйствій противъ него. Не только, по всѣмъ вѣроятіямъ, желаніе получить благословеніе у Каллиста и повидаться съ нимъ, какъ братомъ и соученикомъ Григорія, могли быть мотивами поѣздки Ѳеодосія, но и другія болѣе важныя причины; незаконный съ точки зрѣнія друзей образъ дѣйствій Тырновскаго патріарха могъ занимать видное мѣсто среди этихъ причинъ и требовать личнаго совѣщанія Каллиста и Ѳеодосія относительно мѣръ, какія слѣдуетъ предпринять противъ своеволія болгарскаго „епископа“.

Во всякомъ случаѣ интересно сопоставить съ самостоятельнымъ образомъ дѣйствій Тырновскаго патріарха отношенія Ѳеодосія къ Константинопольскому престолу. Ѳеодосію, по словамъ Каллиста, „изволися писати ко мнѣ... блгословенія ради, ѿко оубо ꙗкѡ вселенскагѡ ма патріарха сꙋща видѣти, и блгословеніе пріати“; ниже: „написахомъ же соборнѣ вси по тогѡ прошенію, ꙗко же самъ ѡнъ глаше въ своемъ писаніи, пріити и получити стѣйшіа бжіа цркве и свщеннѣйшаго собора даръ же и блгословеніа дховнагѡ“... ниже: Ѳеодосій „пріиде въ бжіа слова премꙋдрость, ѿко оубо требша видѣти тоа величество же и красотꙋ, и поклонитиса ꙗкѡ матери всѣмъ црквамъ... ѿ негѡ (патріарха) блгословеніе пріемь, великагѡ и чꙋднагѡ исполниса радованіа... ꙗкѡ насладитиса бесѣдъ оучитела и патріарха всей вселеннѣй“... (і—і).

Каллистъ говоритъ о сыновнемъ отношеніи и вытекающихъ изъ него обязанностяхъ болгарской Церкви къ Константинопольской,

---

[1]) „*Житіе*“, і—і, *б*.

а Константинъ о такомъ же отношеніи болгарской письменности къ греческой!

Въ борьбѣ съ стремленіемъ Тырновскаго патріарха къ полной независимости отъ Константинопольскаго престола Каллисту нужно было противопоставить болгарскому патріарху такое лице, которое было бы извѣстно своими нравственными достоинствами и въ то же время стояло на сторонѣ Константинопольскаго патріарха, нужно было, на сколько возможно, возвысить дѣятельность этого лица, украсить его даже вѣнцомъ святости. Канонизировалъ же Григорія Паламу Филоѳей! Болѣе подходящаго лица, чѣмъ Ѳеодосій, нельзя было найти. Ученикъ Григорія Синаита, издавна находившійся въ дружественныхъ отношеніяхъ съ Каллистомъ—Ѳеодосій, какъ нельзя болѣе, годился для этой роли. Самъ по себѣ, какъ главный представитель мистицизма въ Болгаріи, онъ пользовался большимъ авторитетомъ въ болгарскомъ обществѣ. И въ то же время онъ былъ ревностнымъ приверженцемъ Константинопольскаго престола.

Въ житіи Ѳеодосія Каллистъ, дѣйствительно, въ высшей степени возвеличиваетъ заслуги Ѳеодосія въ устроеніи церковной жизни Болгаріи. Въ изображеніи Каллиста Ѳеодосій является единственнымъ борцомъ съ ересями. Въ то же время всѣ факты житія сгруппированы такъ, чтобы возвысить престижъ Константинопольской Церкви. Изъ Византіи просвѣтилась Болгарія исихастическимъ ученіемъ. Главный представитель этого ученія, единственный неутомимый борецъ за православіе, наслѣдникъ Григорія божественный Ѳеодосій отстаиваетъ права Константинопольскаго патріарха и завершаетъ земное поприще поѣздкой въ Константинополь исключительно со цѣлью получить благословеніе у патріарха и поклониться матери церквей. Прославляетъ Каллистъ и другого сторонника Константинопольскаго патріарха—Романа.

Любопытно, что въ Болгаріи Ѳеодосій до послѣдняго времени не былъ признанъ въ числѣ святыхъ, на что жалуется въ XVIII в. Іеромонахъ Спиридоній, удивляясь неблагодарности болгарскаго народа [1]).

Я уже упоминалъ, что Каллистъ приписывалъ человѣколюбію царя отсутствіе смертныхъ казней еретиковъ. Быть можетъ, это „человѣколюбіе“ было въ большей мѣрѣ характеристичнымъ для ненавистнаго Каллисту Тырновскаго патріарха, чѣмъ царя. Можетъ

---

[1]) „*Житіе*“, IV.

быть, къ Болгаріи слѣдуетъ возводить начало партій, съ такой рѣзкостью обозначившихся въ Россіи во второй половинѣ XV вѣка по вопросу объ отношеніи къ еретикамъ. Можно вѣрить Каллисту, что соборъ противъ евреевъ былъ созванъ по инниціативѣ Өеодосія. Но, кажется, въ данномъ случаѣ Өеодосій слишкомъ поусердствовалъ. По крайней мѣрѣ, рѣшеніе собора, за исключеніемъ наказанія двухъ евреевъ (впрочемъ одинъ былъ умерщвленъ народомъ на пути слѣдованія къ мѣсту наказанія), не отличается суровостью. Было объявлено, чтобы евреи не смѣли хулить православной вѣры—и только [1]). Конечно и этому подвигу Өеодосія Каллистъ придаетъ величайшее значеніе.

Однако въ иныхъ случаяхъ, повидимому, Өеодосій допускалъ болѣе гуманное обращеніе съ еретиками [2]).

Можетъ показаться неправдоподобнымъ фактъ дѣятельнаго участія Өеодосія въ религіозныхъ смутахъ, волновавшихъ тогдашнее общество,— Өеодосія, ученика и послѣдователя Григорія Синаита, исихаста. Замѣчу, что въ помянутомъ не разъ уже Синодикѣ возглашается вѣчная память эпикернію царя Александра монаху Сильвестру, и *Өеодосію монаху*—протосевасту [3]). Кто былъ этотъ Өеодосій, имѣвшій такой почетный придворный санъ? Мы уже знаемъ, что Өеодосій пользовался большимъ значеніемъ у царя Видѣть въ Өеодосіи протосевастѣ какого-нибудь другого Өеодосія нѣтъ никакихъ основаній. Но санъ этотъ предполагаетъ болѣе или менѣе долговременное пребываніе при дворѣ. Несомнѣнно, преувеличивая заслуги Өеодосія, извѣстія Каллиста объ отношеніяхъ Өеодосія къ царю и о борьбѣ съ еретиками носятъ характеръ достовѣрности [4]). Но что же вытекаетъ изъ этихъ извѣстій? А то, что Өеодосій вовсе не велъ такого уединеннаго отшельническаго образа жизни, какого можно было бы ожидать отъ ученика Григорія Синаита, и какой проводилъ самъ Григорій. Не говоря уже о присутствіи Өеодосія на обоихъ соборахъ, о диспутѣ съ богомилами, показывающемъ довольно основательное знакомство съ ихъ ученіемъ, Өеодосій и безъ соборовъ

---

1) *Ibid.* й, б.

2) *Ibid.* ѕ, б.

3) „Синодикъ" 71.

4) И въ этомъ случаѣ Өеодосій напоминаетъ Іосифа Волоцкаго и его послѣдователей, которые любили часто выступать на арену общественно-религіозной дѣятельности. Въ противоположность этому заволжскіе старцы считали такого рода дѣятельность не подобающей иноку.

успѣваетъ дважды образумить прельщенныхъ еретиками жителей столицы, для чего, конечно, требовалось сравнительно продолжительное присутствіе въ городѣ, да и то обстоятельство, что Ѳеодосій такъ зорко слѣдитъ за развитіемъ ересей, врядъ ли объяснимо при предположеніи постояннаго отшельническаго образа жизни въ Килифаревѣ, мѣстности, довольно отдаленной отъ Тырнова.

Упрекъ, послѣдовавшій со стороны Нила Сорскаго Іосифу Волоцкому и іосифлянамъ въ томъ, что они слишкомъ интересуются *мірскими* дѣлами, вполнѣ примѣнимъ и къ Ѳеодосію.

Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ предположеніи, что антагонизмъ между патріархомъ и Ѳеодосіемъ былъ обусловленъ особенностями ученія, которое проповѣдывалъ послѣдній. Правда, въ житіи Ѳеодосія мы не находимъ указаній на какую либо оппозицію его ученію со стороны патріарха. Но намекъ на существованіе таковой есть въ житіи Ромила. Именно, по словамъ житія, монахи Загорья (т. е. предбалканской Болгаріи) стали завидовать Ромилу, который поселился было тамъ уже по своемъ просвѣщеніи Григоріемъ. Ромилъ былъ вынужденъ оставить Загорье. [1]).

Во всякомъ случаѣ патріархъ не принадлежалъ и къ партіи варлаамитовъ; иначе Каллистъ не преминулъ бы упомянуть объ этомъ.

Мистики побѣдили! При преемникѣ Александра мы находимъ на патріаршемъ престолѣ ученика Ѳеодосія Евѳимія.

Въ „Уставѣ литургіи“ Евѳимія на *первомъ* мѣстѣ поминается Константинопольскій патріархъ, на второмъ Тырновскій, затѣмъ остальные.

Изъ Византіи исходилъ мистицизмъ. Весьма естественно, что мистики тяготѣли къ Византіи.

Повторяю, что тѣ немногія данныя, которыя мы имѣемъ о дѣятельности патріарха Ѳеодосія, уполномочиваютъ насъ къ выводу, что онъ вполнѣ стоялъ на высотѣ своего положенія, умѣло и энергически боролся съ еретиками, но въ то же время твердо стоялъ за полную независимость Тырновскаго патріарха отъ Константинопольскаго и заботился объ историческомъ обоснованіи этой независимости.

---

[1]) *Сырку*, Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ, т. I, вып. 2. Спб. 1890, стр. 22.

8.

Распространеніе ересей въ Болгаріи и борьба съ ними Θеодосія: ересь Θеодорита: связь ея съ увлеченіемъ языческой философіей и вообще классической древностью въ Византіи въ XIV в.; вѣра въ магію и колдовство въ Византійскомъ обществѣ; язычество Плиѳона; аналогичныя явленія въ Западной Европѣ, Россіи и Сербіи; полемика съ язычествомъ въ Болгаріи; интересъ къ классической древности въ славянскихъ странахъ; роль варлаамитовъ въ увлеченіи общества древностью; можно ли признать достовѣрнымъ свидѣтельство Цамблака о борьбѣ Евѳимія съ варлаамитами? увлеченіе астрологіей въ Болгаріи XIV—XV вв. и въ Россіи XV—XVI вв.; общее заключеніе о ереси Θеодорита: могущественное вліяніе, произведенное ею на жителей Тырнова; какія причины благопріятствовали развитію ересей въ XIV в. въ Византіи и Болгаріи? Болгарское богомильство XIV вѣка: Лазарь и Кириллъ Босота; отличительныя черты ихъ ученія и параллели въ ученіи люциферіанъ; сообщенія о богомильствѣ Иловицкой Кормчей; связь люциферіанства съ развитіемъ демонологіи въ Европѣ XIV в. Синодикъ царя Бориса. Монахъ Θеодосій и его ересь; аналогичныя черты въ ереси saccati и бегардовъ или братьевъ свободнаго духа; мистики и бегарды; связь ученія бегардовъ съ богомильствомъ; секта апостоловъ; основной принципъ ученія бегардовъ; происхожденіе секты и ея значеніе. Боролся ли Θеодосій дѣйствительно съ евреями? византійскіе и русскіе жидовствующіе; еврейскіе и христіанскіе аверроисты.

По словамъ житія, долго пришлось бороться Θеодосію съ еретиками. Наконецъ, подобно храброму воеводѣ, побѣдивъ и обративъ въ бѣгство всѣхъ, онъ возвратился къ желанному безмолвію. До сихъ поръ, сколько я знаю, изслѣдователи не заботились о болѣе или менѣе строгомъ разграниченіи ересей и были склонны (особенно г. Успенскій)[1]) возводить ихъ исключительно къ богомильству. Мнѣ кажется, что авторъ житія Θеодосія и самъ различаетъ, и должно различать нѣсколько ересей, которыя находятъ объясненіе въ религіозномъ состояніи современной Византіи или Западной Европы. Именно Каллистъ говоритъ прежде всего о ереси нѣкоего Θеодорита. Θеодоритъ былъ монахъ и пришелъ въ Тырновъ изъ Константинополя. Его ересь заключалась: 1) въ томъ, что онъ распространялъ теоріи Варлаама и Акиндина; 2) прельщалъ многихъ чародѣяніемъ и волхвованіемъ; 3) училъ поклоняться нѣкоему дубу (sic). Θеодосію удалось искоренить ересь безъ помощи собора[2]).

Итакъ, значитъ, въ ереси были элементы ученія Варлаама и Акиндина и язычества.

---

[1]) „Очерки", 367—377.

[2]) „Житіе" е—ѕ, б.

Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ фактѣ поклоненія дубу. Преданія язычества еще могли быть довольно свѣжи въ народѣ [1]), а чествованіе растительности входило въ культъ языческихъ славянъ. Въ Синодикѣ царя Борила предаются анаѳемѣ дѣлающіе въ ночь на Рождество Предтечи „клъшкенїѧ й плωдовь клаүенїѧ“ и другія подобныя эллинской службѣ скверныя таинства [2]). Слѣды культа деревьевъ въ Болгаріи до сихъ поръ сохраняются въ народныхъ обычаяхъ и пѣсняхъ. Въ частности дубъ, какъ у другихъ славянскихъ народовъ, такъ и у болгаръ пользовался, отчасти и теперь пользуется особымъ почтеніемъ. Старые дубы нерѣдко слывутъ священными, самодивскими; въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ закалываютъ жертвенныхъ животныхъ въ мѣстахъ, покрытыхъ дубами, молятся подъ ними о ниспосланіи дождя и миновапіи какого-либо несчастія. Съ почитаніемъ дуба связаны и нѣкоторые народные обряды [3]). Но вѣдь здѣсь проповѣдникомъ язычества является монахъ, послѣдователь Варлаама и Акиндина, пришлецъ изъ Константинополя. Вѣроятно ли это? Быть можетъ, онъ и проповѣдывалъ язычество, но не въ такой грубой формѣ. Не обязано ли слово *дубъ* своимъ происхожденіемъ просто недоразумѣнію переводчика? Не принялъ ли онъ слово Διί за δρυί и отъ себя уже прибавилъ *нѣкоему?* А можетъ быть здѣсь слѣдуетъ видѣть осмысленіе непонятнаго слова позднѣйшимъ переписчикомъ? Разумѣется, все это догадки и останутся таковыми до тѣхъ поръ, пока не будетъ найденъ оригиналъ, или изданъ болѣе исправный списокъ перевода. Но высказанное мною предположеніе имѣетъ за собой нѣкоторое основаніе. Мнѣ кажется, что Ѳеодорита слѣдуетъ причислить къ поклонникамъ языческой философіи, въ особенности неоплатонизма.

Начало особенно внимательнаго изученія древней философіи и увлеченія ею, преимущественно Платономъ, для Византіи восходитъ къ XIV вѣку. Варлаама упрекали въ томъ, что онъ придавалъ слишкомъ высокое значеніе еллинскимъ мудрецамъ передъ отцами Церкви [4]).

---

[1]) Ср. напр. *Владиміровъ*, Введеніе въ Исторію Русской Словесности. Кіевъ 1896, 43, 259.

[2]) „Синодикъ“, 33.

[3]) См. *Илиевъ*, Растителното царство въ народната поэзия, обичаитѣ, обредитѣ и повѣрията на българитѣ „Сборникъ“ Болг. Минист. Нар. Просв., VII, 368—371“, 393—395, 396—399. Ср. Sobotka, Rostlinstvo v národním podání slovanském. V Praze 1879, 7—8; 75—77, 80—85.

[4]) *Успенскій*, „Очерки“, стр. 321.

Извѣстенъ упрекъ Варлааму со стороны Паламы, что онъ скорымъ шагомъ обходитъ отцевъ, какъ неизвѣстныхъ, а сократистовъ и платониковъ рисуетъ, какъ боговидцевъ и осіянныхъ [1]). Вообще варлаамитовъ обвиняли въ томъ, что они осмѣлились вводить Платоновскія идеи и эллинскіе миѳы [2]). Не чуждо было партіи Варлаама ученіе о вѣчности міра и души [3]).

Во главѣ новаго движенія стоитъ Ѳеодоръ Метохитъ. Ѳеодоръ является умѣреннымъ платоникомъ. Въ письмѣ къ своему ученику Никифору Хумну, поклоннику Аристотеля, Метохитъ такъ отзывается объ Аристотелѣ и Платонѣ: „Кто не признаетъ мудрости Аристотеля и Платона величайшей вещью (χρῆμα) и удивительной или болѣе, чѣмъ удивительной, во всей жизни человѣчества, тотъ, я думаю, показываетъ отсутствіе въ немъ ума; но я не согласенъ съ мнѣніемъ, что все ими высказанное непреложно подобно изреченіямъ Пиѳіи, и что нечего пытаться продолжать изслѣдованія далѣе, нечего придумывать (προσεπινοεῖν) и изобрѣтать, но что остается быть истолкователями, — нѣтъ, да и противъ кой-чего (въ мнѣніяхъ Платона и Аристотеля) можно и возразить (ἀντεπεξιέναι [4])".

Приведенное мѣсто свидѣтельствуетъ не только о уваженіи, какое питалъ къ величайшимъ философамъ древности самъ Метохитъ, но и о проявляющихся уже крайностяхъ увлеченія ими, которыхъ Метохитъ не одобряетъ.

Ученикъ Метохита Никифоръ Григора подражаетъ Платону въ своихъ діалогахъ, придерживается его, какъ стилистическаго образца, упрекая слегка своего учителя въ нежеланіи слѣдовать послѣднему [5]). То же относится къ Димитрію Кидону [6]).

Далѣе является характеристичнымъ для XIV вѣка усиленіе вообще интереса къ занятіямъ классической древностью. Древнихъ авто-

---

[1]) *Порфирій*, Первое путешествіе на Аѳонъ ч. I, стр. 232; ср. Успенскій l. c.

[2]) Γρηγορίου... καθελόντος... τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας καὶ τοὺς ἑλληνικοὺς μύθους ἐκείνους ἐπεισάγειν ἐπιχειρήσαντας... αἰωνία ἡ μνήμη. Успенскій, Синодикъ, 35—36. Ср. „Очерки", 268.

[3]) „Очерки", 363.

[4]) *Σάθα*, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη I, 65.

[5]) Hist. byz. t. I, 270.

[6]) *Krumbacher*, op. c., 487.

ровъ прилежно изучаютъ, пишутъ къ нимъ схоліи, усердно исправляютъ текстъ, латинскихъ переводятъ. [1])

Новое направленіе отражаетъ трактатъ Варлаама: „Ethica secundum stoicos“ [2]). Въ „Этикѣ“ Варлаамъ ищетъ истиннаго блаженства въ добродѣтельной жизни. Авторитетами служатъ *исключительно* древніе философы: Платонъ, платоники, стоики и др.

Въ „Πρόλογος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὴν Ὀδύσσειαν Ὁμήρου“, принадлежащемъ Григорѣ, мы находимъ выраженія самого глубокаго почтенія передъ Гомеромъ, училищемъ человѣческаго и Божественнаго знанія, (διδασκαλεῖον θείου καὶ ἀνθρωπίνου μαθήματος [3]). Цѣль поэта, по мнѣнію Григоры, въ Одиссеѣ была—изображеніемъ бѣдствій Одиссея приготовить насъ къ терпѣливому перенесенію страданій, если мы еще не испытывали ихъ, и побудить мужественно переносить ихъ испытавшимъ или испытывающимъ [4]).

Въ письмахъ лицъ, принадлежавшихъ кружку Григоры, мы встрѣчаемъ то же преклоненіе предъ классической древностью. Идеалъ глубины мысли и изящества стиля они видятъ въ сочиненіяхъ Платона, которому, по ихъ мнѣнію, весьма удачно подражалъ Григора. На ряду съ Платономъ фигурируютъ въ этихъ письмахъ Сократъ, Академія, Стоя, Гомеръ, Пиндаръ, Демосѳенъ, Гесіодъ. Жажда научныхъ познаній, живой интересъ къ философіи, въ особенности къ этикѣ въ духѣ Сократа, характеристичны для авторовъ писемъ. Въ нихъ выступаютъ также черты гуманистической дружбы, любовь къ слову, отражающаяся и въ стилѣ писемъ [5]). Одно письмо Акиндина къ Григорѣ свидѣтельствуетъ о томъ, что не чуждъ былъ занимавшихъ друзей интересовъ и Палама [6]).

Скорѣе въ духѣ древней философіи, чѣмъ христіанства, написано разсужденіе Димитрія Кидона: „Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον λόγος“, гдѣ разсматривается и случай, если душа не безсмертна [7]).

---

1) *Ibid.* 542 ff.
2) Ethica secundum stoicos—*Migne* t, 151, col. 1341 ss.
3) *Migne* t. 149, col. 665.
4) *Ibid.*, col. 666—668.
5) *Migne*, t. 148, col. 58 ss.
6) *Ibid.*, col. 69.
7) *Migne*, t. 154, col. 1169—1212.

Я уже говорилъ, что неоплатонизмъ никогда не умиралъ въ Византіи. Ученіе Паламы благопріятствовало распространенію идей неоплатонической философіи. Недаромъ Григора упрекалъ Паламу въ увлеченіи неоплатонизмомъ. Въ любопытномъ посланіи митрополита Сиды къ паствѣ мы находимъ подобныя же обвиненія [1]). Параллели къ ученію Паламы о энергіяхъ находятся у неоплатониковъ, въ особенности у Прокла въ его ученіи о богахъ. Легко можно было подыскать для энергій соотвѣтствующія божества греческаго Олимпа, и культъ готовъ.

Ѳеодоритъ прельщалъ народъ чародѣяніемъ и волхвованіемъ. О распространеніи въ Византійскомъ обществѣ XIV вѣка вѣры въ магію и колдовство было сказано выше. Духовенство усматривало въ занятіи колдовствомъ слѣдованіе эллинскому ученію. Объ уличенномъ въ такихъ занятіяхъ Димитріи Хлорѣ врачи говорятъ, какъ о человѣкѣ, вкусившемъ греческой премудрости [2]).

Магія, теургія и мантика, равно какъ астрологія играютъ важную роль въ послѣднія времена язычества, и ихъ стараются согласить съ требованіями философіи неоплатоники, отстаивая въ то же время ихъ необходимость (особенно Ямблихъ) [3]).

Въ своей Византійской Исторіи Никифоръ Григора разсуждаетъ о происхожденіи оракуловъ и не сомнѣвается въ томъ, что они истинны [4]). Болѣе подробное изложеніе взглядовъ Григоры вообще на мантику мы находимъ въ его толкованіи трактата неоплатоника Синесія о сновидѣніяхъ. Во введеніи Григора указываетъ на разносторонность Синесія, который не только достигъ совершенства во всемъ разнообразіи эллинскихъ наукъ, но и былъ посвященъ во всѣ халдейскія таинства и не остался не свѣдущимъ въ таинственныхъ молитвахъ и книгахъ, переданныхъ потомству древними египетскими прославленными священными писателями (ἱερογραμματεῖς), равно какъ въ изреченіяхъ дельфійскихъ богослововъ. Мало того, какъ Платоны и

---

[1]) Acta Patriarch., I, 401.

[2]) А раньше Хлоръ обвинялся въ слѣдованіи заблужденіямъ *Варлаама, Акиндина и латинянъ?* Сохранилось исповѣданіе вѣры Димитрія Хлора и Даніила, въ которомъ они отрекаются отъ этихъ заблужденій. Acta Patriarch Const., I, 503—505 (№ CCXLVI).

[3]) *Целлеръ*, Очеркъ исторіи греческой философіи пер. М. Некрасова. Спб. 1886, 287, 293, 299.

[4]) *Gregoras* I, 151—152. Ср. *Лебедевъ* „Очерки“, 201—203.

Пиѳагоры во время путешествій воспользовались знаніями египтянъ, такъ и Синесій изобильно насладился около той же трапезы. Онъ съ особеннымъ стараніемъ упражнялся и въ коренящемся въ неизреченныхъ тайнахъ искусствѣ колдуновъ и волшебниковъ [1]). Онъ былъ посвященъ въ священныя изслѣдованія о вселенной и сверхъестественномъ и вдохновленъ подобно божественнымъ прорицателямъ и одержимымъ Фебомъ [2]).

Укажу содержаніе наиболѣе любопытныхъ толкованій.

Въ первомъ толкованіи Григора приводитъ мнѣніе мудраго Синесія, что сны—неясныя пророчества о будущемъ [3]). Далѣе Григора со словъ Синесія говоритъ о различныхъ родахъ предсказаній, свойственныхъ пророкамъ и прорицателямъ: посредствомъ звѣздъ, костровъ, печени животныхъ, птицъ [4]). Другіе виды предсказаній—посредствомъ нѣкоторыхъ символовъ и знаменій, какъ трепетанья глазъ или сердца или какой-либо другой части или члена тѣла или зуда кожи или неблагопріятныхъ встрѣчъ на пути или сказаннаго присутствующимъ знаменательнаго слова (въ примѣръ приводитъ Эмилія Павла). [5]). Григора останавливается на толкованіи мѣста Синесія, трактующаго о томъ, что люди могли бы служить для птицъ такого же рода предметами предсказанія, какъ птицы для людей, если бы первыя обладали разумомъ. Этимъ Синесій желалъ показать связь и взаимное родство вещей, составляющихъ міръ, поясняетъ Григора. Вещи имѣютъ сочувствіе другъ къ другу: поэтому одна привлекается другой, чѣмъ и пользуется мудрецъ: дерево—деревьями, какъ пальма—пальмой, животныя—животными, и что всего удивительнѣе, воздушные и и земные демоны такими то камнями, такими то заклинаніями, чертами. Вѣроятно, халдеями и египтянами найденъ соотвѣтствующій каждому демону характеристическій знакъ [6]). Приведя замѣчаніе халдеевъ о томъ, что не слѣдуетъ въ заклинаніяхъ измѣнять непонятныя имена (ὀνόματα βάρβαρα), Григора замѣчаетъ: ибо у всѣхъ есть дарованныя Богомъ имена, имѣющія неизреченную силу въ молитвахъ

---

[1]) *Migne*, t. 149, col. 524.
[2]) *Ibid.* col. 525.
[3]) *Ibid.* col. 532.
[4]) *Ibid.* col. 536.
[5]) Col. 536—537.
[6]) Col. 537—538.

какъ: Саваоѳъ, Адонаи, которыя, какъ утверждаетъ Синесій, теряютъ силу при переводѣ на греческій [1]). Григора разъясняетъ понятія колдовства, магіи и чаръ (φαρμακεία). Колдовствомъ (γοήτεια) называется дѣйствіе вещественныхъ, нечистыхъ и зловредныхъ демоновъ, призываемыхъ кѣмъ-нибудь. Магія дѣйствуетъ посредствомъ среднихъ безплотныхъ и плотскихъ демоновъ, чары—посредствомъ пищи или питья [2]).

Сопоставляя приведенное мѣсто изъ „Исторіи“ Григоры съ его „Толкованіемъ“, мы легко убѣждаемся, что Григора вездѣ раздѣляетъ мнѣніе „великаго“ и „мудраго“ Синесія. Во всякомъ случаѣ характеристиченъ вкусъ къ подобнымъ произведеніямъ.

Въ XV вѣкѣ Плиѳонъ является горячимъ поклонникомъ Платона и греческаго язычества. Въ своемъ сочиненіи „О законахъ“ Плиѳонъ даетъ мѣсто всѣмъ существеннымъ воззрѣніямъ Платона, при чемъ эти воззрѣнія нисколько не очищаются отъ эллинскаго политеизма; такъ, напримѣръ, о Зевсѣ и другихъ низшихъ богахъ здѣсь говорится въ такомъ тонѣ, какъ будто это не миѳы, а дѣйствительная религіозная истина [3]). Идеаломъ Плиѳона былъ языческій культъ съ неоплатоново-теософской окраской, а его система религіозной философіи была осадкомъ ученія неоплатониковъ съ мистической и

---

[1]) *Ibid.* col. 541.

[2]) *Ibid.* col. 542—543.

[3]) *Лебедевъ*, 546—547. Ср. *Христіанское Чтеніе* 1886 г. ч. II, стр. 106 сл.; особенно 131—132—Κυροῦ Μανουὴλ τοῦ μεγάλου ῥήτορος περὶ Μάρκου etc. Первопричина всего высочайшій Богъ по Плиѳону Зевсъ, въ которомъ тождественны бытіе, хотѣніе, возможность и дѣйствіе (то же, какъ мы видѣли, утверждаетъ за Богомъ Варлаамъ). Зевсъ производитъ въ вѣчности міръ идей; высшее мѣсто между ними принадлежитъ Посейдону—идеѣ идей, который произведенъ по образцу Зевса; затѣмъ слѣдуютъ отдѣльныя идеи, по образцу Посейдона Гера. Идеи или боги второго ряда произведены Зевсомъ одна по образцу другой. За этими сверхнебесными богами ὑπερουράνιοι слѣдуютъ οἱ ἐντὸς οὐρανοῦ—боги 3-го порядка, произведенные Посейдономъ въ соединеніи съ каждой изъ идей. Къ этимъ богамъ относитъ Плиѳонъ планеты и неподвижныя звѣзды. Планеты принимаютъ участіе въ созданіи человѣка и вліяютъ на него. Міръ вѣченъ. Мораль Плиѳона, повидимому, отличалась безнравственностью. Жены по Плиѳону должны быть общія. См. *Лебедевъ*, Споръ о Платонѣ и Аристотелѣ въ XV вѣкѣ *Православн. Обозрѣніе* 1875, авг., 582—3, 590. Schultze, Geschichte der Philosophie der Renaissance. Jena 1874, Bd. I, S. 147 ff.

теургической окраской [1]). Противникъ Плиөона Геннадій Схоларій почелъ долгомъ вступиться за христіанство и написалъ трактатъ: „Περὶ τοῦ ἑνὸς ἐν Τριάδι Θεοῦ ἡμῶν καὶ πάντων τῶν ὄντων δημιουργοῦ καὶ κατὰ ἀθέων ἤτοι αὐτοματιστῶν καὶ κατὰ Πολυθέων“ [2]). Древніе законодатели, мудрецы и философы: Пиөагоръ, Платонъ и платоники, также Парменидъ, Плутархъ, Плотинъ, Порфирій и Ямблихъ (философія самого Плиөона неоплатоническая!) являются у Плиөона путеводителями къ истинѣ [3]). По случаю смерти Платона почитатель его Виссаріонъ написалъ дѣтямъ покойнаго письмо, въ которомъ, между прочимъ, говорилъ: „дошло до меня, что общій отецъ и учитель, оставивъ все земное, переселился на небо въ свѣтлую страну, чтобы съ Олимпійскими богами участвовать въ таинственной пляскѣ“ [4]).

Бѣдствія отечества приводили Плиөона къ мысли замѣнить христіанскую религію языческой, при процвѣтаніи которой Греція пользовалась такой славой [5]).

Увлеченіе языческимъ міросозерцаніемъ на ряду съ преклоненіемъ передъ Платономъ и Аристотелемъ и развитіе астрологіи въ Италіи XV вѣка отмѣчено Максимомъ Грекомъ [6]). Изъ его же сочиненій и постановленій Стоглава мы узнаемъ, что Русское общество XVI вѣка также увлекалось астрологіей и различными суевѣрными и гадательными книгами [7]). Стоглавъ грозитъ отлученіемъ и царской опа-

---

[1]) *Герцбергъ*, Исторія Византіи пер. П. В. Безобразова, М. 1897 г., стр. 566.

[2]) *Gass*, Gennadius und Pletho. Breslau 1844, S. 73; 2, 31.

[3]) *Schultze*, op. c., I, 132 ff.

[4]) *Христ. Чтен.* 1886, II, 136.

[5]) *Schultze*, op. c. 25.

[6]) *Правос. Соб.* 1860, VI. 461, особ. 463—464 Что касается астрологіи, то сильное развитіе ея замѣчается въ Италіи еще въ XIV вѣкѣ, когда владѣтельныя лица не предпринимали ничего важнаго, не разузнавъ предварительно, благопріятно ли сочетаніе созвѣздій. Судя по акту, относящемуся къ дѣлу нѣкоего Cecco da Ascoli, послѣдній выработалъ цѣлое астрологическое міросозерцаніе, при чемъ положеніемъ звѣздъ объяснялись обстоятельства жизни и смерти Христа, по нему предсказывались событія; успѣхъ или неуспѣхъ на войнѣ зависѣлъ отъ знанія такого то стеченія созвѣздій; отъ положенія звѣздъ зависѣли самыя обыденныя дѣла; звѣзда могла открывать прелюбодѣяніе и пр. См. *Döllinger*, Beiträge, II, 585 сл. Ср. *его же* Der Weissagunsgsglaube etc., 310.

[7]) *Правосл. Собес.* 1862, II, 186—187.

лой лицамъ, занимающимся волхвованіемъ и чародѣяніемъ. Нѣсколько раньше во второй половинѣ XV вѣка жидовствующимъ приписывались занятія чернокнижіемъ, чародѣйствомъ, звѣздозаконіемъ и астрологіей [1]).

Въ нѣкоторыхъ спискахъ „Законника" Душана попадается постановленіе противъ „магииковъ и отравниковъ" [2]), Цѣлый рядъ постановленій противъ различнаго рода волшебниковъ и чародѣевъ мы находимъ въ относящемся къ тому же времени переводѣ „Синтагмы" Матѳея Властаря, и именно въ сокращенномъ переводѣ [3]), имѣвшемъ, по словамъ Т. Д. Флоринскаго, опредѣленную цѣль—выполнять функцію *„сербскаю Законника"* (курсивъ подлинника) [4]).

Но разумѣлись ли здѣсь свои чародѣи или пришлые, послѣдователи Варлаама или нѣтъ, за отсутствіемъ болѣе точныхъ данныхъ нельзя рѣшить.

Обращаюсь къ Болгаріи.

Въ переводной и оригинальной литературѣ этого времени, кажется, можно находить намеки на проникновеніе въ Болгарію языческихъ представленій. Встрѣчаются списки переводныхъ произведеній, направленныхъ противъ язычникомъ. Назову Слово противъ язычниковъ, приписываемое Аѳанасію, встрѣчающееся въ двухъ спискахъ Георгія Амартола XV вѣка [5]) и полный переводъ Шестоднева Северіана Гевальскаго [6]). Въ житіи Филоѳеи, составленномъ Евѳиміемъ, мы также находимъ полемику противъ язычниковъ. Если вообще большинство оригинальныхъ и переводныхъ произведеній разсматриваемаго времени, какъ я постараюсь показать въ своемъ мѣстѣ, имѣло примѣненіе во вкусамъ или потребностямъ общества, то изученіе ихъ приводитъ къ выводу, что и Болгаріи не чуждо было увлеченіе языческой древностью, міросозерцаніемъ и нѣкоторыми теоріями древнихъ философовъ, какъ ученіемъ о вѣчности міра. Уваженіе къ языческимъ писателямъ характеристично даже для

---

[1]) Ср. *Макарій*, Исторія Русской Церкви, т. VI, 81.
[2]) *Т. Д. Флоринскій*, „Памятники"—Приложенія, 7.
[3]) *Ibid.* 417—420.
[4]) *Ibid.* 439.
[5]) Сборникъ № 921 Рум. Муз. и № 42.
[6]) Сборникъ № 921 Румянц. Муз.

такого правовѣрнаго писателя, какъ Константинъ Костенчскій. „**Аште и процвьтоше вь многыихь странахь варварьскыихь сьсоуди изьбрани, вь них же господь сь отьцемь обитель сьтвори, нь не и вь уловѣчь скыихь сиць свѣтлаахоу се, еликоеланньскые древные прѣходити, моужьства же и вьпроси и отьвѣти и проуаа ныже имени проиарекоше се и прѣжде пророкь пророучьствовахоу**“... говоритъ Константинъ въ житіи Стефана Лазаревича [1]). Поэтому Богъ позволялъ имъ отчасти прикоснуться истины. Константинъ указываетъ на Θукидида, учившаго о Троицѣ, Аристотеля и Гермеса Трисмегиста—о Словѣ упоминаетъ о Платонѣ [2]). Встрѣчающіяся нерѣдко классическія реминисценціи по поводу обстоятельствъ жизни деспота, производство сербскихъ государей отъ Лицинія и сестры Константина Великаго свидѣтельствуютъ о томъ же. Такія же черты, но въ болѣе слабой степени, свойственны и русской письменности XIV—XVI вѣковъ, въ частности такъ называемымъ умильнымъ повѣстямъ, отчасти житіямъ и посланіямъ [3]). А родословію сербскихъ государей Константина соотвѣтствуетъ родословіе русскихъ, возникшее въ XVI вѣкѣ. Въ третьей части Синодика Борила (объ этомъ раздѣленіи ниже) относящейся по происхожденію къ времени Евθимія, находится анаθематствованіе Прохора Кидона, крайняго варлаамита, осужденнаго на Константинопольскомъ соборѣ 1368 года [4]). Еще любопытнѣе третье анаθематствованіе, гласящее: „**Фоудоула и оучитела его пірωпоула** (sic) **иже въсеучьстижа иконж прѣчистыж Бцж попракшіихь. и влъхвованіа рлзличнаа показавшихь и архіереж и сщенникы и инωкы хоулами рлзличными облож... кшіихь и сщенныа црк. опоганившіи... кωтворащіи крть иыже знаменаи быхωм... днь изблвленіа и инл м... безчиніа показавшіих... анаθема**“ [5]). Подъ Пиропуломъ, очевидно, должно разумѣть Сиропула, извѣстнаго уже намъ по греческимъ актамъ. Но къ обвиненіямъ въ магіи здѣсь присоединены другія. Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить фактъ близкаго общенія Сиропула съ варлаамитомъ Хлоромъ [6]). Варлаамиты занимались чародѣйствомъ. Занятія же

---

[1]) *Гласник.* 42, 249.

[2]) *Ibid.* 249—250.

[3]) *Порфирьевъ*, Исторія русской словесности ч. I, изд. 4, стр. 467, 468, 500, 559.

[4]) „Синодикъ“, 69—70.

[5]) „Синодикъ“, 70—71.

[6]) Я приводилъ разсказъ объ одномъ заговорѣ, въ которомъ играли

магіей разсматривались въ Византіи (и въ Западной Европѣ), какъ отверженіе отъ христіанской религіи и служеніе дьяволу. Къ этому, вѣроятно, относятся обвиненія статьи, что оба еретика „опоганили" церкви и отвергли крестъ. Нападки Варлаама и послѣдователей на исихастовъ или даже вообще на монашество объясняютъ третій пунктъ обвиненія. Что касается перваго обвиненія, то его слѣдуетъ поставить въ связь со вторымъ о занятіи волхвованіемъ или видѣть въ немъ отголосокъ иконоборческаго ученія, повидимому, существовавшаго еще въ Византіи XIV вѣка и находившаго поддержку въ богомильствѣ [1]). Интересно сопоставить эту статью съ разсказомъ Григорія Цамблака о борьбѣ Евѳимія съ еретиками *Пирономъ* и *Ѳеодосіемъ*, прозвищемъ *Фудулъ*. Приведу это мѣсто цѣликомъ: „Нѣкто Пиронъ, Несторїевы ереси топлъ хранитель и Акиндиновы и Варлаамовы, къ симъ и иконоборскиа словыи бѫдѫ, отъ Константинова града изъшедъ къ терновскыи приходитъ градъ... и понеже нѣкаго обрѣтъ тамо лжеинока Ѳеодосїа прозванием Фѫдѫлъ, томѫ единомѫдрена и къ всемъ съгласна, и котораа злобы не всѣа сѫщена зла тѣа доконца, растлѣваа церковное тѣло, развращенными. ѹчении и паче же о цари вельможа и началники властемъ въдхновланїи мечтанием бесовскимъ обьюродивше... колебахѫ православное" [2]).

Здѣсь обращаетъ вниманіе, что въ XIV столѣтіи дѣйствуетъ Пиронъ (=Пирръ?) монофизитъ (несторіанинъ по Цамблаку!), современникъ Максима Исповѣдника, онъ же именуется Буддой, признававшимся церковными писателями однимъ изъ проповѣдниковъ манихейской ереси! [3]). Вѣроятно слово Пиропулъ ввело Цамблака въ заблужденіе. Смутно помня о какомъ то Пиронѣ-Пиррѣ, что онъ былъ не то несторіанинъ, не то монофизитъ, Цамблакъ и назвалъ своего Пирона хранителемъ Несторіевой ереси. Отношенія же его къ Фудулу были для Цамблака неясными. Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что на основаніи постановленій противъ Сиропула и Фудула, составленныхъ или вѣрнѣе просто переведенныхъ съ греческаго при Евѳиміи,

---

роль и звѣзды. Можно думать, что указанные маги занимались и астрологіей. Тогда интересно сопоставить это съ увлеченіемъ астрологіей, характеристичнымъ для Италіи XIV—XV вѣковъ.

[1]) Ср. *Успенскій* „Очерки", 363.

[2]) *Гласник*, 31, 276.

[3]) Ср. напр. *Wissenschaft. Mitth. aus Bosn. und d. Herc.*, III, 363.

Цамблакъ не затруднился поставить Евеимія въ личную борьбу съ еретиками, изъ которыхъ одинъ давнымъ давно истлѣлъ. Извѣстіе Цамблака любопытно только въ томъ отношеніи, что свидѣтельствуетъ объ участіи Евеимія въ составленіи указанной части Синодика, который, вѣроятно, здѣсь просто ограничился переводомъ статей Филоеея. Филоеею, какъ извѣстно, слѣдовалъ Евеимій въ своей литургической дѣятельности. Впрочемъ и въ такомъ случаѣ указанныя анаеематствованія сохраняютъ значеніе, свидѣтельствуя о наличности въ Болгаріи аналогичныхъ византійскимъ явленіяхъ религіозной жизни. Поэтому, вѣроятно, примѣнимы были къ современнымъ обстоятельствамъ и положенія противъ Итала, переведенныя съ греческаго еще при Борилѣ—именно мѣста, которыя относились къ увлеченію внѣшней мудростью и прославленію греческихъ философовъ [1]).

Переводъ такъ называемой Троянской Притчи, относящійся къ этому же времени, краснорѣчиво свидѣтельствуетъ объ интересѣ къ языческой древности въ современномъ болгарскомъ обществѣ; Житіе Стефана Лазаревича—о томъ, что не только это сказаніе, но и вообще древняя исторія, а въ ней особенно подвиги Александра Македонскаго занимали тогдашнихъ читателей [2]).

Недаромъ въ народѣ и до сихъ поръ поютъ объ Александрѣ Македонскомъ пѣсни и разсказываютъ легенды.

Есть сборникъ болгарскаго правописанія XV вѣка, въ которомъ находимъ статьи астрономическаго и астрологическаго характера [3]).

Многочисленныя сочиненія астрологическаго или вообще суевѣрнаго, гадательнаго характера, обращавшіяся въ русскомъ обществѣ XVI вѣка, перечислены Стоглавомъ [4]).

---

[1]) „Синодикъ", 24, 25—26. Но чѣмъ же объяснить нѣкоторыя подробности въ извѣстіи Цамблака. Очень просто: Цамблакъ всегда имѣлъ въ виду при писаніи своего похвальнаго слова Евеимію „Житіе" Өеодосія. Тамъ говорится о борьбѣ святого съ еретиками, Евеимій также борется. Чародѣй Өеодоритъ пришелъ изъ Константинополя; оттуда же и Пиронъ. Нарочитые и славные „Житія" обратились въ царскихъ вельможъ и начальниковъ властемъ, примѣръ которыхъ увлекъ многихъ „понеже обыче послушное равнѣ въ добрихъ и въ злыхъ ревновати начальствующимъ"—въ „Житіи просто говорится, что соблазнилась „не малая часть города" (є).

[2]) Ср. *Гласник.* 42, стр. 263, *264*, *265*, 272—273, 281, 288.

[3]) Сборникъ Румянцевск. Музея № 921.

[4]) См. вопросы 17 и 22—*Правосл. Собес.*, 1862, II, 179, 185–187.

Можно думать, что Θеодоритъ усвоилъ, но въ самой грубой формѣ, воззрѣнія неоплатонизма, распространявшіяся въ византійскомъ обществѣ въ связи съ возраставшимъ интересомъ къ греческой философіи и вообще классической древности и спорами паламитовъ съ послѣдователями Варлаама и Акиндина.

Любопытное явленіе представляетъ могущественное дѣйствіе, произведенное Θеодоритомъ на жителей Тырнова. „й толи́ко въ пре́дѣла произы́де ѕло́е, ѣ́ко немі́ло(и?) ѵа́сти гра́да ѿто́ргнути къ такові́мъ ро́къ“ замѣчаетъ Каллистъ. Увлеклись не только простые граждане, но еще болѣе „нарочитые“ и „славные“. Это свидѣтельство весьма интересно, такъ какъ ярко рисуетъ тогдашнее броженіе умовъ, неудовлетворенность существующими церковными порядками, инстинктивное стремленіе къ новому, могущему поднять и ободрить подавленное настроеніе общества подъ вліяніемъ физическихъ и политическихъ бѣдствій. Жадно хватаются за всякое новое ученіе, будь оно мистицизмъ или что другое, лишь бы освободиться отъ гнетущихъ умъ и волю рамокъ церковной жизни, въ которой вмѣсто живого начала господствовалъ сухой холодный формализмъ и внѣшняя обрядность. Пусть бы только это ученіе сулило отраду въ перспективѣ или хоть помогало забыться и такимъ образомъ уйти отъ окружающей неприглядной дѣйствительности. Если Богъ поражаетъ несчастіями людей, исполняющихъ церковныя предписанія, то одно изъ двухъ: или этого исполненія недостаточно, и необходимы чрезвычайныя средства, какой-нибудь особый видъ покаянія для умилостивленія разгнѣваннаго божества, или нѣтъ истины въ самой религіи, которой она не имѣла или потеряла, и поэтому спасенія слѣдуетъ искать внѣ ея: въ какомъ-либо другомъ культѣ. Уваженіе къ существующей религіи могло подрываться и оффиціальными представителями ея—духовенствомъ.

Что касается византійскаго духовенства, то уже борьба паламитовъ съ варлаамитами, въ которой противныя партіи забрасывали другъ друга грязью, не могла не отозваться самымъ невыгоднымъ образомъ на его популярности [1]). Да и помимо этого уровень нравственности

---

[1]) Въ помянутомъ опредѣленіи приверженцевъ Іоанна Калеки Палама упрекается во всевозможныхъ проступленіяхъ. Каллиста противники упрекали въ мессаліанствѣ, а онъ однихъ въ гробокопательствѣ, другихъ—въ блудѣ, третьихъ въ ереси богомиловъ, иныхъ въ томъ, что они

духовенства былъ довольно низкій. Въ соборномъ увѣщаніи Іоанна Калеки Константинопольскому духовенству мы находимъ обвиненія послѣдняго въ блудѣ, прелюбодѣяніи, нечистотѣ, лжи, обманѣ, зависти, колдовствѣ (φαρμακεῖον), волхвованіи (μαντεία), заговорахъ (ἐπαοιδία) гнѣвѣ, богохульствѣ, враждѣ, соперничествѣ, пьянствѣ, высокомѣріи, пустословіи, лѣности и др. [1]). Положимъ, большая часть этихъ пороковъ не могутъ быть названы характеристичными для извѣстнаго времени. Но вотъ, въ другой грамотѣ читаемъ, что духовенство отличалось наклонностью ко лжи, было сребролюбиво, предавалось пьянству и обращало священническія мѣста въ доходную статью [2]). Неоднократно патріархъ увѣщеваетъ духовенство воздерживаться отъ посѣщенія корчемныхъ домовъ (καπηλεῖα) [3]).

Не лучше были и монахи. Въ одной патріаршей грамотѣ сообщается о нѣкоей монахинѣ Ѳиніатиссѣ, которая вела развратную жизнь и занималась сводничествомъ молодыхъ монахинь. Къ ней частенько хаживали монахи Іоанникій и Исаія [4]). Ниже будетъ рѣчь о солунской монахинѣ Иринѣ.

Да и между высшимъ духовенствомъ были лица, проводившіе крайне зазорную жизнь, какъ митрополитъ города Филиппъ [5]).

дѣлаютъ предметомъ дохода посвященіе и посвящаютъ лицъ совершенно недостойныхъ. Такимъ образомъ въ средѣ самихъ единомышленниковъ произошелъ расколъ. Наконецъ примирилъ враждующихъ царь, опасаясь соблазна для общества, имѣя въ виду также варлаамитовъ. Повидимому, паламиты не отличались особенной разборчивостью въ выборѣ лицъ на мѣсто низверженныхъ съ епископскихъ каѳедръ враговъ. *Nic. Gregoras* Byz. Hist. II, p. 876, 873—874.

[1]) *Migne*, t. 152, col. 1228—1229.

[2]) *Ibid*. col. 1313, 1316.

[3]) *Ibid*. col. 1322. Не свидѣтельствуютъ о особенно высокомъ уровнѣ нравственности духовенства нерѣдко встрѣчающіяся среди актовъ Константиноп. патріархіи обѣщанія отдѣльныхъ лицъ изъ его среды жить впредь, какъ подобаетъ священнику: не пьянствовать, воздерживаться отъ блуда, не заниматься корчемнымъ дѣломъ и пр. *Acta Patr*. t, II, № CCCXLVI (стр. 30—31), CCCLXII (60—61), CCCLXXXV (89—90), CCCCVIII (134), CCCCXVI, II (141), CCCCXX (151), CCCLXXIII (76—77) и др.

[4]) *Migne* t. 152, col. 1325; ср. еще *Acta Patriar*. II, 51 (CCCLX, IV), 76 (№ CCCLXXIII, II), № CCCLXXVII—отреченіе отъ занятій магіей Ѳеодосія Фудула—стр. 84—85 и др.

[5]) *Migne*, t. 152, col. 1215—1217.

Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній о поведеніи болгарскаго духовенства XIV вѣка, если не считать митрополита Бдинскаго Кассіана, который обвинялся въ убійствѣ! [1]) Можно думать, на основаніи житій Θеодосія и Ромила, что монашеская жизнь оставляла желать лучшаго. Быть можетъ, въ какой-нибудь связи съ неудовлетворительнымъ нравственнымъ состояніемъ духовенства находится переводъ Номоканона Псевдозонары, въ которомъ много статей относится именно къ поведенію духовенства. Кажется, самымъ лучшимъ отвѣтомъ на вопросъ о нравственномъ уровнѣ болгарскаго духовенства служитъ сильное развитіе противоцерковныхъ ученій, которыя находили въ Болгаріи еще болѣе благопріятную почву, чѣмъ въ Византіи.

Я уже говорилъ о призывахъ высшаго духовенства къ покаянію. Оно само терялось въ виду грозныхъ событій и отыскивало причины гнѣва Божія въ какихъ либо спеціальныхъ грѣхахъ, особенно оскорбляющихъ Божество. Въ пору бѣдствій всякаго рода, разумѣется, нечего думать о какихъ либо прочныхъ нравственныхъ устояхъ. Извнѣ нападенія турокъ, внутри парализація государственныхъ функцій, различныя физическія бѣдствія—все это производило какой-то религіозно-нравственный хаосъ въ эпоху, когда пріобрѣтало все болѣе и болѣе значенія право сильнаго, когда открылось обширное поприще дѣятельности для всякаго рода авантюристовъ при всеобщей слабости правительства. Все перепутывается въ самомъ причуд-

---

[1]) *Acta Patr.* II, 162. Ср. *Иречекъ*, op. c. 445. Нужно замѣтить, что заявленіе Иречка слишкомъ категорично. Фактъ непосредственнаго участія Кассіана въ убійствѣ не доказанъ. Собственно говоря, Кассіанъ былъ виновенъ въ томъ, что позволилъ слугамъ такъ бить разсердившаго его монаха, что послѣдній отдалъ Богу душу. Дѣло было вотъ въ чемъ. Нѣкій монахъ жестоко поносилъ Кассіана, за что былъ изгнанъ изъ города. Услышавъ, что тотъ пришелъ въ себя, Кассіанъ призвалъ монаха и спросилъ, почему онъ его такъ несправедливо поноситъ, между тѣмъ какъ онъ оказалъ ему много добра. Монахъ же сталъ опять безстыдно ругать митрополита. Разгнѣванный Кассіанъ (τὴν ὀργὴν ὑπερζέσας) поднялся съ сѣдалища, схватилъ монаха за бороду и повергъ собственными руками на землю и, обратившись къ слугамъ, сказалъ: „Уберите его"! Тѣ, схвативъ несчастнаго, поволокли его, нанося побои и ударяя головой о ступени лѣстницы и о землю, пока не убили. Кассіанъ увѣряетъ, что это произошло противъ его желанія. Жестокіе были нравы!

ливомъ сплетеніи: богомильство съ исихіей, доходящая до высшихъ предѣловъ безнравственность съ крайнимъ аскетизмомъ, скептицизмъ и раціоналистическое отношеніе къ религіи съ самымъ суевѣрнымъ представленіемъ о ней, увлеченіе наукой и классической древностью съ полнымъ отрицаніемъ всякаго знанія, схоластика съ мистицизмомъ—все это, повторяю, переплеталось между собой и принимало порой самыя уродливыя формы — созданія горячечнаго бреда, а не здраваго ума. Общество на все это съ жадностью бросается, но такъ же скоро и остываетъ.

И вотъ въ Болгарію проникаетъ изъ Византіи уродливое извращеніе богомильства въ лицѣ Лазаря и Кирилла, прозвищемъ Босоты.

Въ Солуни жила нѣкая монахиня, по имени Ирина, которая наружно вела добродѣтельный образъ жизни, но на дѣлѣ творила всякія мерзости. Прослышавъ о ней, стали собираться къ этой Иринѣ многіе монахи для разврата. Она то и научила ихъ мессаліанской ереси. Такимъ образомъ Ирина прельстила многихъ иноковъ, которые послѣ этого разбрелись по Аѳону, попрошайничали и производили всякія безчинства. Болѣе трехъ лѣтъ продолжалось это, пока еретиковъ не изгнали изъ Аѳона [1]). Два изъ нихъ Лазарь и Кириллъ Босота пришли въ Тырновъ. Лазарь ходилъ нагимъ по городу, проповѣдывая оскопленіе дѣтей [2]). Ученіе Кирилла заключалось въ слѣдующемъ: онъ хулилъ иконы и крестъ, называлъ свои сновидѣнія боговидѣніями [3]), училъ женъ и мужей оставлять законные браки. Лазаря и Кирилла и ученика ихъ авву Стефана Каллистъ причисляетъ къ мессаліанамъ т. е. богомиламъ [4]).

Я выше указалъ на связь между богомильствомъ и исихіей. Солунь и Аѳонъ являются центрами не только исихіи, но и богомильства. Данное мѣсто „Житія" очень любопытно, такъ какъ объясняетъ, какимъ образомъ богомильскія идеи могли проникать въ среду исихастовъ. Ничего не было легче, какъ исихасту усвоить нѣкоторыя

---

1) Объ этомъ изгнаніи ср. Byz. Hist. *Григоры*, кн. XXIX, гл. 26.

2) и̂ дѣторóдным ꙋ҆дом... сáмъ казни́тель,—*Житіе* є, б.

3) „сóнная же мечтáнїя бгови́дѣнїя бы́ти ꙋ҆чаше и̂ и̂нáя таковáя мнóга, скве́рна же и хꙋ́льна".

4) „*Житіе*" є, б—г, б.

черты богомильскихъ воззрѣній. Съ другой стороны, не трудно было проникнуться исихастическими ученіями богомилу. Переходъ изъ одного лагеря въ другой былъ столь же неощутимъ, какъ замѣна божественныхъ видѣній дьявольскими у возгордившагося отшельника.

Изъ изложенія спора Θеодосія съ еретиками видно, что еретики называли себя нищими духомъ,—удивительное сходство съ ученіемъ Паламы,—утверждали, что любятъ нищету, непрестанно молятся, хранятъ слово истины. Далѣе еретики учили, что человѣческая природа находится въ рабствѣ у дьявола, что злое начало владѣетъ землей, а доброе обладаетъ небомъ. Они отвергали иконы, крестъ и священные сосуды, причащались св. Тайнамъ, какъ простому хлѣбу, называли нечистыми явства и питья христіанъ[1]). Повидимому, они проповѣдывали нравственную распущенность. Сами они говорили, что „не возстаютъ" на естество. Θеодосій упрекаетъ еретиковъ въ томъ, что они ходятъ по городамъ и селеніямъ, объѣдаются и упиваются. „Котóрый бѣсъ пошептà вáмъ ѐстéственнымъ стрàстéмъ дáяти вашщéніе" спрашиваетъ Θеодосій. Еретики присвоили себѣ званіе священниковъ и діаконовъ и учили, не имѣя ни епископскаго рукоположенія, ни права учительства. Они воспрещали ручной трудъ. Еретики утверждали, что въ своемъ ученіи слѣдовали евангелію и апостольскимъ постановленіямъ, поступая согласно со словами Спасителя: „*не дѣлайте брашно гибнущее, но пребывающее въ жизни вѣчной*". На судѣ еретики съ клятвами отрицали свою принадлежность къ ереси, чтобы избѣжать наказанія[2]).

Характеръ ученія Лазаря и Кирилла богомильскій, но отличающійся нѣкоторыми особенностями.

Прежде всего остановлюсь на ученіи Лазаря объ оскопленіи младенцевъ. Мы видѣли, что въ Византіи были лица, проповѣдывавшіе оскопленіе. Соборъ единомышленниковъ Іоанна Калеки причислялъ ихъ къ паламитамъ. Между тѣмъ, въ томъ, что до сихъ поръ извѣстно о богомильствѣ, мы не находимъ подобнаго ученія. Тѣмъ не менѣе оно

---

[1]) Котóрый бѣсъ илѹчи вѣсъ... ѣстіе ѡскверніти и питіа хрстіанскаа ib. s, б.

[2]) Эта черта вообще была свойственна богомиламъ. *Порфирій*, Исторія Аѳона ч. III, отд. 2, стр. 902—903.

вполнѣ согласно съ духомъ богомильства. Сверхъ того, имѣются свидѣтельства, что оно было свойственно мессаліанской сектѣ, издавна развившейся въ средѣ византійскаго монашества, которая оказала въ свое время вліяніе на богомильство и въ концѣ концовъ слилась съ нимъ. Вспомнимъ, что еретики были *монахи*. Именно, по словамъ Іоанна Дамаскина, нѣкоторые изъ мессаліанъ поощряли желающихъ отрѣзывать дѣтородные члены (ἐπιτρέπτουσι δέ τινες αὐτῶν τοῖς βουλομένοις ἀποτέμνειν τὰ ἑαυτῶν φυσικὰ μόρια) [1]. Такія крайности легко могли усвоить богомилы, смотрѣвшіе на бракъ, какъ на дѣло грѣховное, и называвшіе ведущихъ брачную жизнь мамониными слугами, а дѣтей мамоничищами [2].

Любопытнымъ является ученіе еретиковъ о „сонныхъ боговидѣніяхъ“. Объ этой вѣрѣ богомиловъ упоминаетъ Михаилъ Пселлъ, замѣчая по этому поводу слѣдующее: „Дьяволъ морочитъ посвященныхъ призраками, а они считаютъ это боговидѣніями“ [3]. Я не говорю о мессаліанахъ, у которыхъ, вѣроятно, и было заимствовано это вѣрованіе [4]. Напомню обвиненія Григорой паламитовъ въ вѣрѣ въ пророческія сновидѣнія и вообще въ страсти ихъ къ предсказаніямъ.

Названіе себя нищими духомъ въ равной степени характеристично для богомиловъ [5] и мистиковъ.

По ученію богомиловъ совершенный долженъ былъ отречься отъ имущества. Совершенные или христіане назывались христовыми нищими [6]. Быть можетъ, въ хожденіи Лазаря нагимъ должно видѣть крайнее примѣненіе этого принципа.

Что касается неясныхъ словъ Каллиста о отношеніи еретиковъ

---

[1]) *Migne*, t. 94, col. 736. Ср. *Rački* Bogomili i Patareni, *Rad Jugosl. Akadem. Znan i Umj.*, кн. X, стр. 210 прим. 6.

[2]) *Слова Козьмы Пресвитера. Правосл. Собес.* 1864, V, 107. Ср. *Rački*, op. c., „*Rad*“ кн. X, 209.

[3]) De oper. daem. Gilb. Gaulminus... edidit... Kiloni 1688, 25—26 Ср. еще *Thallócsy*, *Bruchstücke* (*Wissenschaft. Mitth.* III), стр. 367, 368, 369. Ср. съ этимъ, что говоритъ Петръ Сицилійскій о павликіанахъ: Ἄνδρες τὰ ἐν τοῖς ἐνυπνιασμοῖς ἐνθυμείσθωσαν, καὶ γυναῖκας τὰ ἐν ἀφέδροις... *Petrus Siculus* ed. *Gieseler*, p. 24.

[4]) См. объ этомъ—*Левицкій*, Богомильство болгарская ересь. *Христ. Чт.* 1870 ч. I, стр. 374, 377, 388—389.

[5]) Ср. *Rački*, op. c., „*Rad*“, X, 176.

[6]) *Ibid.* 208.

къ кушаньямъ и питьямъ христіанъ, то они объясняются также изъ ученія катаровъ, что совершенные не могли вкушать пищи, если она не была предварительно очищена молитвой и изъята изъ власти злого духа, царству котораго до тѣхъ поръ принадлежала. При этомъ освящать пищу долженъ былъ не самъ вкушающій, а другой, которому первый, въ свою очередь, освящалъ пищу. Въ случаѣ тюремнаго заключенія, гдѣ не могла быть освящена пища, катару слѣдовало воздерживаться отъ пищи до голодной смерти, и если онъ долженъ былъ дать обѣщаніе соблюдать воздержаніе отъ пищи, по крайней мѣрѣ, въ теченіе трехъ дней, то, безъ сомнѣнія, считалось предпочтительнымъ скорѣе умереть отъ голода, чѣмъ вкусить не освященной пищи. Многіе допускали, чтобы катаръ, въ случаѣ болѣзни, самъ для себя очищалъ кушанье и питье молитвой, и поэтому близкимъ больного предписывалось, чтобы ему ничего не давали ѣсть, если онъ не въ состояніи сказать, по крайней мѣрѣ, „Отче Нашъ“ [1]).

Я оставлю въ сторонѣ другіе пункты ученія Лазаря и Кирилла, какъ общеизвѣстные богомильскіе. Остановлюсь на ихъ нравственномъ ученіи. Изъ словъ Каллиста слѣдуетъ, что еретики проповѣдывали нравственную распущенность, учили давать страстямъ полную свободу, сами объѣдались и опивались. Повидимому, это ученіе находилось въ тѣсной связи съ другимъ, что Богъ обладаетъ небомъ, а дьяволъ землей, и что человѣческая природа находится въ рабствѣ у дьявола.

Уже мессаліане утверждали, что совершенные могутъ предаваться обжорству и запрещеннымъ страстямъ, такъ какъ они стоятъ выше всего этого, не могутъ уже подчиняться страстямъ и свободны отъ грѣха [2]). Подобное ученіе находимъ и у бегардовъ. Именно, бегарды утверждали, что, когда человѣкъ будетъ въ безднѣ божества (in abysso divinitatis), то не будетъ различія между нимъ и Богомъ, и такой человѣкъ становится безгрѣшнымъ. Въ этомъ и состоитъ духовная свобода (libertas spiritualis), находясь въ которой, человѣкъ болѣе не можетъ преуспѣвать... Для такого нѣтъ надобности въ постѣ и молитвѣ, и чувственность у него такъ подчинена духу и разуму, что онъ можетъ свободно позволить

[1]) *Döllinger*, Beiträge, I, S. 208—210.
[2]) *Cotelerius*, Monumenta Ecclesiae Graecae III, 402—405.

тѣлу, что угодно. Онъ можетъ ѣсть, что захочетъ, соединяться съ сестрой и матерью [1]).

Быть можетъ, мы здѣсь имѣемъ дѣло съ такъ называемыми люциферіанами — поклонниками дьявола. По мнѣнію этихъ послѣднихъ, дьяволъ несправедливо былъ изгнанъ съ неба, и настанетъ время, когда онъ вновь займетъ свое мѣсто, а архангелъ Михаилъ съ товарищами будутъ изгнаны за несправедливость, оказанную творцу земли. Только вѣрные Люциферу будутъ спасены, а отказывающіеся его почитать подвергнутся осужденію. Сообразно съ этимъ мораль люциферіанъ отличалась безнравственностью [2]).

По ученію люциферіанъ Богъ создалъ небо, а дьяволъ землю, или, какъ утверждали иные, Богъ создалъ четыре стихіи, изъ которыхъ дьяволъ образовалъ видимый міръ [3]). Дьяволъ создалъ Адама и Еву. Въ силу того, что онъ создатель тѣлъ и видимаго міра, его и слѣдуетъ чтить, тѣмъ болѣе, что въ этомъ мірѣ дьяволъ могущественнѣе Бога [4]). Въ одномъ документѣ, трактующемъ о катарахъ, говорится, что они считали дьявола такимъ же всемогущимъ въ своемъ царствѣ т. е. во всемъ, подлежащемъ зрѣнію, какимъ Богъ въ своемъ т. е. на небѣ. Какъ мы видѣли, Лазарь и Кириллъ утверждали, что Богъ управляетъ небомъ, а дьяволъ землей [5]). Люциферіане даже утверждали, что небесный Богъ несправедливый, такъ какъ насиліемъ несправедливо изгналъ изъ неба Люцифера, котораго они называли своимъ вышнимъ отцомъ (vocant supremum patrem suum). Съ помощью антихриста Люциферъ побѣдитъ Михаила, небеснаго Бога и ангеловъ Его [6]). Люциферіане одобряли всякаго рода преступленія, разсматривая ихъ, какъ угожденіе вышнему отцу Люциферу [7]). Отвергая бракъ, они разрѣшали кровосмѣсительныя связи, устраивали

---

[1]) *Döllinger*, Beiträge, II, 384—387.

[2]) *Schmidt*, Histoire des Cathares t. I, 138—140.

[3]) *Döllinger*, Beiträge, II, 274.

[4]) *Ibid*. 263, 294.

[5]) *Ibid*.

[6]) *Döllinger*, Beiträge, II, 371. Нѣкоторые же люциферіане утверждали, что дьяволъ совершаетъ покаяніе въ этомъ мірѣ и еще возвратится къ славѣ своей — мнѣніе среднее между ученіемъ богомиловъ и крайнихъ люциферіанъ. Döllinger II, 266.

[7]) *Ibid*. 372.

ночныя сборища, на которыхъ предавались разврату и пр. [1]). Изъ остальныхъ пунктовъ ученія люциферіанъ, вообще сходнаго съ богомильскимъ, отмѣчу ученіе о томъ, что Христосъ родился плотски отъ Іосифа и Маріи [2]), мнѣніе нѣкоторыхъ, что душа умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ [3]).

Въ Иловицкой Кормчей внизу листа, гдѣ излагаются главы противъ маркіонитовъ Тимоѳея Пресвитера, замѣчено: „Сии главы все бабунские јереси, тако бо и тии гл̃ють" [4]). Такое же замѣчаніе дѣлаетъ составитель славянской Кормчей, излагая положенія мессаліанъ по Димитрію Кизичскому и Іоанну Дамаскину [5]). Изъ нихъ первый взводитъ обвиненіе на мессаліанъ въ томъ, что *они отрѣзываютъ дѣтородные члены*, а съ другой стороны ведутъ *безнравственную жизнь* [6]). О подобныхъ чертахъ мессаліанскаго ученія, какъ мы видѣли, говоритъ и Іоаннъ Дамаскинъ. Остальные пункты ученія мессаліанъ, приводимые обоими писателями, совпадаютъ съ богомильскими [7]). Что касается указанныхъ выше пунктовъ, то они тѣ же, что и приводимые Каллистомъ, соборомъ епископовъ, враждебныхъ Паламѣ, и Григорой. Первый приписываетъ ихъ современнымъ богомиламъ, послѣдніе—паламитамъ. На этомъ основаніи можно думать, что составитель славянской Кормчей, дѣлая свои приписки, руководился знакомыми ему фактами дѣйствительности, а не перенесъ на богомиловъ то, что собственно относилось къ другимъ сектамъ, вслѣдствіе отождествленія этихъ послѣднихъ съ богомильствомъ у греческихъ писателей,—мнѣніе, къ которому склоняется Ягичъ [8]). Тогда свидѣтельство Кормчей можетъ служить интереснымъ дополненіемъ къ скуднымъ свѣдѣніямъ о византійско-болгарскомъ богомильствѣ XIV вѣка, сообщаемымъ указанными источниками.

Извращеніе богомильства, какое представляетъ секта люциферіанъ, естественный результатъ усиленія демонологіи въ Западной

---

[1]) *Ibid.*

[2]) *Ibid.* 260. Подобное обвиненіе взводитъ на Паламу митрополитъ Сиды. *Acta Patriarch. Const.* I, 402—403.

[3]) *Ibid.*

[4]) *Starine* VI, 100.

[5]) *Ibid.* 100.

[6]) *Ibid.* 101.

[7]) *Ibid.* 107–111.

[8]) *Ibid.* 101, 106.

Европѣ и Византіи въ послѣдніе вѣка средневѣковья. Подъ вліяніемъ страшныхъ физическихъ бѣдствій и неурядицъ политической и общественной жизни развилось представленіе о могуществѣ дьявола въ мірѣ. Если богомилы могли указывать на эти бѣдствія, какъ на свидѣтельство того, что видимый міръ не былъ созданъ Богомъ, то съ другой стороны по представленію тогдашняго общества демоны были въ состояніи непосредственно или чрезъ служащихъ имъ людей производить не только частныя, но и общественныя бѣдствія. Представленіе о невидимыхъ, злыхъ силахъ, повсюду вредящихъ человѣку, должно было съ особенной силой развиться во время страшной моровой язвы, обошедшей въ половинѣ XIV вѣка всю Европу, когда одержимые пляской св. Вита громко возглашали наступающее торжество сатаны. Если въ эту эпоху замѣчается въ обществѣ сильное распространеніе вѣры въ колдовство, если во всемъ усматриваютъ дѣйствіе его, и создается представленіе о существованіи культа дьявола, пародирующаго обряды и церемоніи христіанскаго, то ничего нѣтъ удивительнаго, что подъ вліяніемъ богомильства и изъ него возникло ученіе люциферіанъ [1]). Крайній аскетизмъ нерѣдко сходится съ крайней безнравственностью, и это въ полной мѣрѣ примѣнимо къ нравственному состоянію, какъ Западной Европы, такъ и Византіи съ Болгаріей XIV столѣтія. Вспомнимъ картину моровой язвы во Флоренціи, такъ художественно нарисованную Боккаччьо во введеніи къ Декамерону! [2]). Замѣтимъ, что, если въ иныхъ новеллахъ Боккаччьо, повидимому, трунитъ надъ вѣрой въ

---

[1]) *Soldan*, Geschichte der Hexenprozesse bearb. von Heppe I Bd. Stuttgart 1880, SS. 142—143, 189—238, особ. 189—192, 199—201, 227—228, 230—231, 236-237. Интересно сопоставить содержаніе волшебной книги, принадлежавшей заключенному въ тюрьму въ Каркассонѣ въ 1319 году минориту, съ тѣмъ, что говорится о дѣйствіяхъ византійскихъ маговъ и содержаніи ихъ книгъ въ актахъ Константинопольскаго патріархата. Книга эта, между прочимъ, содержала „*multos characteres, plurima daemonum nomina*, modum eos invocandi... *magnatum et etiam aliorum amorem et credulitatis et exauditionis gratiam apud istos vel illos* nec non mulieres in conjugium et aliter ad venereos actus habendi..., ibid. 231—232. Константинопольскіе патріархи говорятъ о χαρακτῆρες и ἐπικλήσεις δαιμόνων (*Migne* t. 152, col. 1224—1225), книга „Κοιρανίς“ заключала въ себѣ „δαιμόνων ἐπικλήσεις καὶ ὀνόματα (*Ibid.* col. 1434). О случаяхъ примѣненія колдовства византійскими магами см. выше.

[2]) Ср. *Веселовскій*, Боккаччьо, I, 444 сл.

колдовство, то есть и новеллы, въ которыхъ онѣ стоятъ вполнѣ на уровнѣ тогдашнихъ воззрѣній.

Укажу еще на ученіе нѣкоторыхъ богомиловъ, что слѣдуетъ чтить демоновъ не для того, чтобы они помогали, но чтобы не вредили людямъ [1]).

Къ указаннымъ ересямъ относятся многія изъ статей такъ называемаго Синодика царя Борила, помѣщеннаго въ одномъ изъ болгарскихъ сборниковъ XIV вѣка.

Любопытный этотъ памятникъ заслуживаетъ внимательнаго разбора.

Начинается онъ переводомъ греческаго синодика, сдѣланнаго по словамъ входящей въ составъ Синодика исторической справки, по иниціативѣ царя Борила (стр. 1—31, 36—59 изданія). По свидѣтельству той же справки ко времени Борила относятся и положенія противъ богомиловъ (стр. 31—35). Слѣдуетъ разсказъ о соборѣ, созванномъ Бориломъ противъ богомиловъ. Спрашивается, когда могъ быть составленъ этотъ разсказъ. Мнѣ кажется, что составленіе его нельзя относить ко времени Асѣней, которые смотрѣли на Борила, какъ на узурпатора. Притомъ Іоаннъ Асѣнь отличался (не въ пику ли Борилу?) замѣчательной вѣротерпимостью. Папа жаловался даже на него угорскому королю, какъ на покровителя богомиловъ [2]). Послѣдующимъ государямъ вплоть до Святослава Тертеріевича было не до богомиловъ [3]). О дѣятельности же Святослава и Михаила въ области церковной жизни ничего неизвѣстно [4]). Между тѣмъ, при Іоаннѣ Александрѣ было два собора противъ еретиковъ, при чемъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, какъ и на современныхъ константинопольскихъ, соборахъ, были изложены письменно принятыя на нихъ постановленія. Каллистъ, очевидно, передаетъ содержаніе этихъ постановленій (второго собора), когда говоритъ: „и правосла́вную вѣру проповѣ́давша свѣ́тлымъ гла́сомъ, ꙗ҆́ко є҆динородное бж҃іе сло́во, прі́емъ на́шу пло́ть ѿ дв҃ическихъ кровей бг҃оматере, и҆ соверше́нъ бг҃ъ сый, соверше́нъ бы́сть чл҃вѣ́къ, на́шего ра́ди спасе́нїѧ ꙗ҆́ко а҆́ще кто не покланѧ́етсѧ воплоще́нномꙋ хрⷭ҇тꙋ бг҃ꙋ и҆ того

---

1) *Döllinger*, Beiträge, I, 42.
2) *Иречекъ*, op. c., 345.
3) *Иречекъ*, op. c. 350—376.
4) *Ibid.* стр. 377—390.

бгомтри, на иконѣ написанному по чл҃вѣчеству, да бѹдеть проклать и съ невѣрными ди осѹждень бѹдеть" (н).

Ниже Каллистъ говоритъ, что на второмъ соборѣ былъ составленъ свитокъ противъ евреевъ, подписанный царемъ и запечатанный царской печатью (н, б).

Изъ соборнаго акта заимствуетъ Каллистъ имена епископовъ, присутствовавшихъ на соборѣ (н҃).

Языкъ и стиль статьи также заставляютъ ее отнесть къ XIV столѣтію и удивительно напоминаютъ слогъ житій Евѳимія и переводной и оригинальной литературы того времени. Приведу наиболѣе характеристичныя выраженія: „въѯниче ыко нѣкое трьніе ѕлое трьклетаа и богомрьѕскаа богомильскаа ересь (60) ею же наченникь ывысе тогда скврьнѣнѣишїи поп богомиль съ своими ѹченики, ѩкоже иногда ѩнны и ѩмврїи иже моѷсеовы противещесе, иже ѩкоже нѣцїи вльцїи тежцїи нещедно расхїщаахѹ хвѡ стадо ѕа негоже крвь свою прьтию изліа"... „сїихь ѹбо ѩко ѹвѣдѣ благочьстивѣишїи цр҃ь бориль бж҃твнымь желанїемъ ражделса... повелѣ сънитися скорѡ. сыиедшимжеса... инокѡм и множьство иного прочего народа. ѩко ѹбо сихь въсѣхь сънедшихса ѹвѣдѣвь цр҃ь... повелѣ привести нечьстїа сътела... рекь тьмь въсѣкь страхь ѿ себе ѿринѫти и съ дрьзновенїемь гл҃ати хѹлное тѣ ѹченїе"... „сказаша... въса ѕлославниѩ ихь ересь" [1])... они же ѩкоже рыбы безгласны стоѩще недоѹмѣнїемь ѿвъсѫдѹ съдрьжими бѣхѫ бл҃гочьстивыи же цр҃ь сихь посрамлены до конца видѣвь радости исплънися"... Ср.: „стоахѹ ѡни, ѩко же безгласны. Цр҃ь же, ѩкѡ видѣ тѣхь до конца посрамлени, возрадовася ѕѣлѡ" (Жит. Ѳеод. г, б); они же стоѹда мнѡга исплынше се коѹпно же и недоѹмѣнїа что ѡтьвѣштати недооѹмѣвахоѹ" (Жит. Илар. Starine I, 80); „они же стоѹда испльнише се многа, безгласны до конца прѣбыше" (ib. 81); „сїа оѹбѡ ѩко радоѹмѣ царь неизглаголанные испльнивашесе радости" (ib.); „стоѹда мнѡга испльньше се сташе ѩко

---

[1]) „Въ переводѣ житія Ѳеодосія, приписываемомъ Евѳимію, мы читаемъ: прїидоша же и скверныа ереси сквернїи сѣателе (s); Житіе Параскевы: божьстьвнымь раждегши се желанїемь (*Star*. IX, 53); и ѩкоже се оѹвѣдѣ благочьстивїи царь... изыде... съ ними же и множьство многого бесчисльнаго народа (58); светомоѹ вѣрные... наказоѹюштоѹ люди, оѹвѣдѣ ѩко множаишаа честь манихенскаа... развраштаюште православное и расхыштаюште стадо ѩко дивїи нѣцїи ѕвѣрїе (*Star*. I, 69 : желанїемь божьственнымь раждеже се 84; вльки нечьстїа ѡтьжени ib. и др.

рыкы безгласны" (73). Я уже упоминалъ о другой статьѣ, повѣствующей объ основаніи Тырновскаго патріархата и помѣщенной при поминаціи Іоанна Асѣня, которую и по внутреннимъ, и по внѣшнимъ признакамъ слѣдуетъ отнесть къ XIV вѣку [1]). Такимъ образомъ мы имѣемъ полную возможность пріурочить составленіе этой части Синодика ко времени соборовъ, бывшихъ при Іоаннѣ Александрѣ.

Что касается содержанія этой части (стр. 60—68), то прежде всего отмѣчу вѣчную память Борилу, духовенству и боярамъ, участвовавшимъ въ соборѣ, созванномъ Бориломъ. Слѣдуетъ анаѳематствованіе проповѣдниковъ богомильства. Одна статья какъ будто напоминаетъ наложеніе [2]) Каллиста: „иже хво въплъщеніе привидѣніе быти бладнившй, а не ѿ стыѫ и пречистыѫ влчцѧ нашѧ бцѧ плъть пріяти, сихъ въсѣхъ анаѳема" (63). Затѣмъ идетъ статья объ Іоаннѣ Асѣнѣ, въ концѣ которой Асѣню возглашается вѣчная память, провозглашеніе вѣчной памяти прежнимъ болгарскимъ царемъ послѣ Іоанна Асѣня. Новыхъ положеній противъ еретиковъ не приведено вовсе. Быть можетъ, нашли, что въ Бориловскомъ Синодикѣ съ достаточной подробностью изложены заблужденія богомиловъ и другихъ еретиковъ. Дѣйствительно, нѣкоторыя изъ переводныхъ статей Синодика годились и для XIV вѣка. Впрочемъ нужно замѣтить, что,

---

[1]) Сопоставлю начало статьи съ соотвѣтств. мѣстами разсказовъ о перенесеніяхъ мощей святыхъ при Асѣнѣ, содержаніе которыхъ она отчасти какъ-бы резюмируетъ. Іѡаннь асѣнь црь великыи и блгочьстивыи сйнъ старого асѣнѣ црѣ. иже мнѡгѫ любовь имѣѫ къ боу. прославивь и просвѣти блъгарское цртво, пачѐ въсѣх црен блъгарскыихъ бывшихъ прѣжде его. иже монастира създа и оукрасивь велии. златомь и бисрѡмь, и камениемь многоцѣнны"мь. и въсѧ стыѧ... црькви мнѡгыми дарми ѡдаривь и пр. (64). Ср. тъ" (Асѣнь) оубо... пдшѧѫся градовы. блъгарскыѫ ѡбиоки и потврьди... въ концѣ о построеніи церкви для мощей святого (Прологъ №190 Ник. мон. Житіе Іоанна Рыльс л. 50); ѭаннь асѣнь. снь старааго асѣна црѣ... бы цртвоуѧ и ѡбладоуѧ надъ блъгары. и грькы... ѿ морѣ и до морѣ. изволися томоу... съзидати цркъ... и тако... съзидавъ бывши и оукрашенъ блголѣпнѣ"... (ib. л. 48 об.—Жит. Илар.). Въ то же врема и цртво болгарьское крѣпкѡ сѫще и силно зѣло... црьскій... скипътра тогда оуправлавшеса добрѣ же и красне благочестивѣйшій славнѣйши црь Іѡаннъ (Четьи Минеи Макар. за май л. 1 194 об.). Ср. также *Star.* IX, 57.

[2]) См. ниже.

какъ въ нашемъ спискѣ, такъ и въ принадлежащимъ Дринову XVII в., нѣкоторые листы вырваны, между ними—заключавшіе разсказъ о соборахъ, бывшихъ при Іоаннѣ Александрѣ. Въ спискѣ Дринова сохранилось начало этого разсказа [1]).Соборъ 1360 г., между прочимъ, предалъ осужденію лицъ, относившихся съ неуваженіемъ къ иконамъ. Положенія противъ иконоборцевъ, приводимыя въ Синодикѣ, подходили и къ богомиламъ. Вѣроятно сохраняли значеніе и постановленія противъ Итала. Заслуживаютъ вниманія также статьи о перешедшихъ изъ армянской вѣры въ православную (12), о пріобщающихся армянской вѣрѣ (54).

Любопытны статьи, касающіяся чародѣянія. „ѣже каковымь либо оухыщренїемь или билїемь или чародѣанїемь или обаанїемь или влъхвованїи вражїими или отравож покоусится вредити цр҃ь помазаника г҃нѣ таковаго анаѳема“; „ѣже влъхвованїомь или обаанїомь или чародѣанїомь нѣкыимь, или прорицанїомь себе вѫдащиихъ анаѳема (57)“. Если первая изъ этихъ статей характеристична для узурпатора Борила, то вторая вполнѣ согласовалась съ распространеніемъ колдовства и воззрѣніями на него византійскаго и болгарскаго духовенства въ XIV вѣкѣ. То же относится къ статьѣ, направленной противъ воровъ, разбойниковъ, убійцъ и ихъ пособниковъ (ib.). Разумѣется, народъ и въ XIV вѣкѣ сопровождалъ празднованіе Рождества Іоанна Крестителя языческими обрядами [2]).

Наибольшій интересъ представляютъ постановленія противъ богомиловъ. Богомилы утверждали, что Адама и Еву создалъ дьяволъ, что женщина зачинаетъ содѣйствіемъ сатаны, который пребываетъ въ ея чревѣ до рожденія младенца и не можетъ быть изгнанъ (изъ послѣдняго?) крещеніемъ, но только молитвой и постомъ [3]). Лазарь и Кириллъ учили о рабствѣ человѣческой природы у дьявола. Быть можетъ, въ помянутомъ ученіи о зачатіи младенца слѣдуетъ видѣть основаніе для проповѣди Лазаремъ оскопленія дѣтей. Подобное же

---

[1]) *Дриновъ*, Новый церковно-славянскій памятникъ съ упоминаніемъ о славянскихъ первоучителяхъ Ж. М. Н. П. 1885, IV, 181.

[2]) Стр. 33.

[3]) Ср. ученіе катаровъ: „Quando mulier est praegnans habet diabolum in corpore, et quod nullo modo potest salvari, donec sic receptns ad eorum sectam“ *Döllinger*, Beiträge, II, 267... „et ante illud tempus est in gubernatione diaboli, et quod baptismus nihil prodest eisdem, si moriuntur ante vel in pueritia ib.... quod diabolus fecit Adam et Evam ib.

ученіе проводили мессаліане. Упоминаетъ Синодикъ о ночныхъ собраніяхъ богомиловъ[1]). Ученію Лазаря и Кирилла о управленіи дьяволомъ видимаго міра соотвѣтствуетъ слѣдующая статья Синодика: „Иже сатанѫ видимыи твари творцѫ нарицающихъ быти и икономомъ нарицающіи дъждеви и градоу и въсемоу исходащомоу ѿ земѧ анаѳема", (33)[2]).

Къ богомиламъ же относится статья, гласящая: „приемлющихъ къ божствоу четвъртаго ба и того оутѣшителѧ нарицающихъ, анаѳема" [3]). Къ богомиламъ относится и анаѳематствованіе не признающихъ всеобщаго воскресенія и второго пришествія (54).

Третья часть Синодика, о которой я уже имѣлъ случай говорить, составлена послѣ 1368 года и заключаетъ въ себѣ три анаѳематствованія. О нихъ было сказано выше.

Заключительная часть Синодика (стр. 71—79) представляетъ ничто иное, какъ помянникъ, и въ своемъ теперешнемъ видѣ не могла быть составлена раньше XV вѣка, такъ какъ въ ней поминаются лица, скончавшіеся уже въ XV вѣкѣ, какъ Евѳимій.

Ересь Лазаря и Кирилла носитъ явно богомильскій характеръ. Но въ Болгарію разсматриваемаго періода проникали и иного рода ереси, быть можетъ, и стоявшія въ связи съ богомильствомъ, но совершенно обособившіяся отъ него и воспринявшія элементы раціонализма и мистики.

Представителемъ такой ереси является для Болгаріи монахъ Ѳеодосій. Каллистъ ясно отличаетъ ересь Ѳеодосія отъ ученій Кирилла и Лазаря, говоря о послѣднихъ отдѣльно и приписывая особенности ученія Ѳеодосія неправильному пониманію евангелія.

Ѳеодосій, человѣкъ невѣжественный, облекшись въ иноческій санъ, сталъ вести самовольную жизнь, не подчиняясь ничьему руководству. Онъ бродилъ по холмамъ и горамъ, предаваясь воздержанію и посту. Неправильно понявъ слова Евангелія: *„Иже хощетъ по мнѣ ити..."*, Ѳеодосій провозгласилъ себя учителемъ и сталъ проповѣдывать разлученіе женъ отъ мужей и мужей отъ женъ. Онъ собралъ

---

1) „и въса иже къ ереси тои, и обычаа ихъ и нощнаа ихъ събраниа и таинства, и неполезнаа их оучениа. и ходащии съ ними анаѳ." (22).

2) Еще болѣе любопытна статья, гласящая: „Нарицающихъ миродръжца быти діавола, анаѳема (стр. 55).

3) *Döllinger*, Beiträge, I, 155—156, 219.

вокругъ себя множество женщинъ и юношей и немного мужчинъ и, одѣвъ всѣхъ въ иноческія одежды, сталъ бродить съ ними по пустыннымъ мѣстамъ. При этомъ Ѳеодосій раздѣвался до нага и другихъ училъ тому же. Вечеромъ же всѣ собирались въ одну хижину, гдѣ предавались разврату. По ученію Ѳеодосія все это они дѣлали въ подражаніе апостоламъ [1]).

Фактъ увлеченія и такой дикой сектой характеристиченъ для разсматриваемаго времени.

Къ сожалѣнію, Каллистъ останавливается исключительно на внѣшнихъ чертахъ ереси и только дѣлаетъ намеки на внутреннія основанія ея ученія. Тѣмъ не менѣе и изъ этихъ намековъ можно дѣлать кой-какіе, хотя и предположительные выводы.

Обращаясь къ современному сектантству Западной Европы, мы находимъ тамъ очень сходныя явленія.

Я не буду говорить о сходныхъ чертахъ въ ученіи францисканцевъ, которые также сравнивали себя съ апостолами и подражали жизни послѣднихъ,—богомиловъ, которые усвоили своимъ церквямъ названія церквей апостольскихъ временъ и называли апостолами учениковъ или помощниковъ епископа [2]). Черты эти слишкомъ общи, чтобы на основаніи ихъ можно было дѣлать какое-либо заключеніе. Значительно болѣе сходства представляютъ итальянскіе „saccati“ т. е. люди, одѣтые въ мѣшки, или лѣсные. Это была, по словамъ современниковъ, секта лицъ, вышедшихъ изъ среди іоахимитовъ, которые присвоили себѣ францисканскія одѣянія и выдавали себя за францисканцевъ. Основатель секты Гуго Достойный сказалъ имъ: „идите въ лѣса, питайтесь кореньями, потому что близко время скорбей“. Во множествѣ они бродили по лѣсамъ, большимъ дорогамъ, городамъ, проповѣдывая, исповѣдывая и прося милостыню. Жили эти saccati въ анархіи, не работали, искали только женщинъ, привлекали къ себѣ дѣтей (вспомнимъ *юношей*, привлекаемыхъ Ѳеодосіемъ). Они разрѣшали проповѣдывать и женщинамъ, которыя, одѣвшись въ длинные плащи, присоединялись къ *апостоламъ*, называя себя сестрами послѣднихъ. Тамъ примѣнялся крайній коммунизмъ. Глава ихъ Ге-

---

1) „*Житіе*“, ꙁ—ꙁ, б.

2) *Rački*, op. c., *Rad*, X, 176, 186.

рардино Сегалелло, изгнанный изъ ордена миноритовъ, объявилъ себя Сыномъ Божіимъ [1]).

Много общаго, какъ въ образѣ жизни, такъ и въ воззрѣніяхъ съ нашей сектой представляетъ широко распространенная въ Западной Европѣ XIV вѣка секта бегардовъ. Бегарды называли себя братьями крайней нищеты (fratres de altissima paupertate), говорили, что слѣдуютъ стопамъ Христа и евангелію. Они утверждали, что ничѣмъ не владѣютъ: ни каждый въ отдѣльности, ни сообща. Свою жизнь бегарды предпочитали апостольской. Утверждая, что они слѣдуютъ жизни Христа и апостоловъ и составляютъ истинную Церковь [2]), они при этомъ не признавали никакихъ святыхъ, кромѣ принадлежащихъ къ ихъ сектѣ [3]). Бегарды проповѣдывали, что не слѣдуетъ вѣрить ни смертному, ни даже святымъ рая въ чемъ-либо противномъ своей совѣсти, не слѣдуетъ повиноваться ни папѣ, ни кому другому въ предписаніяхъ, идущихъ въ разрѣзъ съ евангеліемъ [4]). Вообще еретики пренебрегали церковными уставами и юрисдикціей [5]). По свѣдѣніямъ одного акта бегарды не хотѣли принимать никакой признанной религіи и вообще руководились въ поведеніи болѣе своей волей, чѣмъ какой-либо церковной дисциплиной [6]). Иные же утверждали, что Духомъ освобождены отъ повиновенія предписаніямъ Церкви (...se spiritu liberatos ab obedientia et praeceptis ecclesiae dicunt) и не связаны ни уставами, ни запрещеніями, какъ совершенные и святые [7]). Еретики принимали постриженіе у своихъ главарей. Одежда ихъ походила на монашескую [8]). Ходили бегарды гуськомъ, по два и по три, подобно журавлямъ, такъ что всегда одни предшествовали, а другіе слѣдовали по одной линіи [9]). Подарками и

---

[1]) *Gebhart*, L'Italie mystique, 228—229.

[2]) *Döllinger*, Beiträge, II, 403—404.

[3]) *Ibid.* 408.

[4]) *Döllinger*, Beiträge II, 404.

[5]) *Ibid.*

[6]) *Ibid.* 408.

[7]) *Ibid.* 415.

[8]) Vestibus unicoloribus vestiuntur, peplis singularibus velantur, crucibus signantur, cingulis latentibus subtus stringuntur ad continentiam et paupertatem in manus superioris ejusdem sectae promissam compelluntur. *Ibid.* 408.

[9]) *Ibid.*

лестью бегарды привлекали къ себѣ дѣтей и пріобщали своей сектѣ. Въ ихъ сектѣ находилось много мужей, оставившихъ своихъ женъ, монаховъ, не захотѣвшихъ подчиняться монастырской дисциплинѣ, развратницъ, убійцъ, воровъ и разбойниковъ [1]. Эти сборища не признавали надъ собой никакой главы. Нѣкоторые бегарды по временамъ молились нагими и бродили обросшіе, босые, съ обнаженной головой (nudi quandoque orant aliqui, etiam nudo capite, nudis pedibus barbati incedunt) [2]. Бегарды въ постъ употребляли не только яйца и молочную пищу, но не брезгали и мясомъ [3]. Для своихъ празднествъ они собирались въ уединенныхъ мѣстахъ, гдѣ часто предавались постыднѣйшимъ порокамъ [4]. Такимъ же порокамъ предавались они, находясь въ домахъ богатыхъ и знатныхъ, пресытившись явствами и напившись [5]. Бегинки (женскіе члены секты) сознавались, что по ночамъ, когда ихъ много вмѣстѣ собиралось, они молились нерѣдко, раздѣвшись до нага, думая, что дѣлаютъ угодное Богу [6]. Вообще бегарды узаконили плотское соединеніе въ силу того, что личныя желанія человѣка выше общественныхъ и церковныхъ законовъ [7].

Въ Кельнѣ въ XIV вѣкѣ, по словамъ современника монаха Вильгельма, бегарды устроили подъ землей мѣсто для сходокъ, которое назвали рай, привлекали туда городскихъ женщинъ и совершали тамъ празднества въ состояніи совершенной наготы, что символически представляло возвращеніе ихъ къ невинности первыхъ людей [8]. Французскіе бегарды, такъ называемые тюрлюпены, также составляли тайныя собранія, гдѣ пытались представить райскую невинность по примѣру нѣмецкихъ бегардовъ [9]. Нѣкоторые поставляли именно въ нравственной распущенности блаженство прародителей [10])

---

[1]) *Ibid.* 411.

[2]) *Ibid.* 412.

[3]) *Ibid.*

[4]) *Jundt*, Histoire du panthéisme populaire Paris 1875, p. 55.

[5]) *Döllinger*, Beiträge, II, 413.

[6]) *Ibid.* 414.

[7]) *Jundt*, 56.

[8]) *Ibid.* 54.

[9]) *Ibid.* 111, 112. *Вертеловскій*, Западная средневѣковая мистика и отношенія ея къ католичеству—*Вѣра и Разумъ* 1897 г. № 10, 607.

[10]) *Вѣра и Разумъ* l. c., 608.

Еретики проповѣдывали общность имущества и согласно съ этимъ разрѣшали воровать [1]). Съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ бегардовъ, въ особенности чешской вѣтви ихъ, получившей названіе адамитовъ, супружество грѣхъ, напротивъ, внѣсупружескія половыя отношенія или одинаковый грѣхъ, или же обязанность [2]). Адамиты также, рабски подражая внѣшнему состоянію прародителей до грѣхопаденія, ходили нагими [3]). По словамъ современниковъ, бегарды были въ большинствѣ случаевъ люди грубые и совершенно неграмотные [4]).

Таковы внѣшнія черты ереси.

Какой безнравственностью ни отличалась, повидимому, мораль бегардовъ или братьевъ свободнаго духа, которые въ совершеніи всевозможныхъ пороковъ видѣли даже своего рода добродѣтель, тѣмъ не менѣе секта вышла изъ мистицизма. Основаніемъ для нея служило извѣстное уже намъ ученіе мистиковъ о сущности внутренняго человѣка. Именно братья свободнаго духа утверждали, что люди по духовной природѣ т. е. душѣ представляютъ сущность Бога или произошли изъ этой сущности, но по свободной волѣ вышли изъ Бога, чтобы проявиться въ мірѣ. Богъ ничего не знаетъ, не хочетъ и не можетъ безъ насъ. Съ Нимъ мы создали вселенную. Чтобы прійти къ сознанію первоначальнаго единства, нужно устранить всѣ формы, всѣ отношенія, всѣ образы, не заниматься ни знаніемъ, ни любовью, не придавать никакого значенія дѣламъ внѣшняго благочестія, добродѣтелямъ, предписаніямъ Церкви и освободиться отъ всякаго подобія закона [5]). Свое ученіе бегарды основывали на томъ, что люди носятъ въ себѣ вѣчные типы, заключающіеся въ Божественномъ умѣ [6]). Отсюда вытекала мораль, по которой оправдывались естественныя побужденія, какъ выходившія изъ человѣческой природы, тождественной съ природой Бога [7]). Различіе бегардовъ или братьевъ свобод-

---

[1]) *Jundt*, 53; *Вѣра и Разумъ* 1897, № 6, 342—343.

[2]) *Вертеловскій—Вѣра и Разумъ*. 1897, № 10, 615; *Döllinger*, Beiträge, II, 398.

[3]) *Вѣра и Разумъ* 1897 г. № 10, 615—616.

[4]) *Döllinger*, Beiträge, II, 410. *Вѣра и Разумъ* № 6, 322.

[5]) *Jundt*, 98—99.

[6]) *Ibid*. 55.

[7]) Ср. еще *Jundt*, p. 52. Подробности о ученіи бегардовъ въ указанномъ изслѣдованіи Вертеловскаго—*Вѣра и Разумъ* 1897 г. № 3, 6, 10.

наго духа отъ правовѣрныхъ мистиковъ въ томъ, что, тогда какъ послѣдніе стремились въ духовной свободѣ, религіозному индивидуализму съ тѣмъ, чтобы его подчинить высшему нравственному закону, дѣйствующему внутри человѣка, братья свободнаго духа относили къ этому закону всѣ естественныя движенія человѣческой природы. Благодать, которая возвращаетъ человѣка къ единенію съ Богомъ по представленію мистиковъ, бегарды какъ бы антиципировали въ своемъ ученіи о абсолютномъ единствѣ человѣческой природы съ божественной. Со всѣмъ тѣмъ ученіе о путяхъ, ведущихъ къ единенію съ Богомъ, у мистиковъ и бегардовъ тождественно. Внутреннее созерцаніе, приводящее къ полному безстрастію и пассивности—вотъ что доставляетъ это единеніе. Бегардамъ была извѣстна и умная молитва. Нѣкоторые изъ нихъ проповѣдывали, что должно молиться не устами, но сердцемъ [1]). Интересно ученіе бегардовъ, что не слѣдуетъ подниматься и свидѣтельствовать почтеніе Тѣлу Христову, когда его выносятъ во время службы: было бы знакомъ несовершенства спускаться съ высотъ чистаго созерцанія, чтобы останавливаться на мысли, касающейся таинства Евхаристіи [2]). Вспомнимъ, что говоритъ Григорій Синаитъ о неразуміи оставлять созерцаніе и обращаться къ псалмопѣнію. Тоже въ духѣ нашего мистика говоритъ одинъ бегардъ XIV вѣка, что невѣжественный міряninъ, незнакомый съ письменностью, но озаренный божественнымъ инстинктомъ, болѣе способенъ къ достиженію личнаго совершенства и къ усовершенствованію другихъ, чѣмъ самый ученый священникъ, самый начитанный въ Писаніи [3]). Собственно изъ этого ученія логически вытекало слѣдствіе, что всякій можетъ учить: и міряninъ и женщина,—ученіе, свойственное богомиламъ и братьямъ свободнаго духа,—и что всякій добрый міряninъ можетъ совершать таинство Евхаристіи, какъ и грѣшный священникъ,—ученіе бегардовъ. Согласно съ Григоріемъ секта „Разумныхъ людей", возникшая въ послѣдніе годы XIV столѣтія въ Брюсселѣ и представлявшая одну изъ разновидностей секты бегардовъ, учила, что уже здѣсь на землѣ начинается блаженство для лицъ,

---

1) *Döllinger*, Beiträge II, 415.

2) *Ibid.* 408.

3) *Вѣра и Разумъ* 1897 г., № 6, 325.

4) *Вѣра и Разумъ* 1897, № 3, 152.

находящихся въ единеніи съ Богомъ. Достигнуть этого единенія значитъ воскреснуть изъ мертвыхъ [1]).

Уже названіе—братья *свободнаго духа* указываетъ на связь ереси съ идеями іоахимитовъ.

Еретики утверждали, что слѣдуетъ жить безъ правилъ, такъ какъ можно лучше служить Богу въ свободѣ духа [2]). Какъ руководимые Духомъ, бегарды, по ихъ представленію, не подлежали закону [3]). Подобно іоахимитамъ они дѣлили время на три эпохи—Отца, Сына, и Духа—время свободы дѣлать человѣку, что ему нравится. Настоящая эпоха, говорили еретики, въ которую осуществляется единеніе Бога съ человѣкомъ, при чемъ къ этому единенію приводятъ наши естественныя расположенія, а не помощь свыше, есть царство Духа [4]). Подобное ученіе проповѣдывали и „Разумные люди" [5]).

Прорицанія и предсказанія играли роль у бегардовъ, какъ и у мистиковъ. Были у нихъ пророки, которые читали въ сердцахъ мысли людей и предсказывали будущее [6]).

Идеаломъ совершенства еретики называли полное безстрастіе. И вотъ, по сообщеніямъ актовъ, они ничему не радовались, ничто ихъ не огорчало. Если бы слово могло освободить ихъ отъ смертельныхъ страданій, они не сказали бы его [7]).

Но въ ученіе бегардовъ вошло не мало элементовъ и богомильства. Такъ ученіе бегардовъ о возможности достигнуть въ этомъ мірѣ такого совершенства, что человѣкъ не будетъ болѣе имѣть нужды ни въ молитвѣ, ни въ постѣ, и для него ничто не будетъ грѣхомъ [8]), повторяетъ подобное же ученіе мессаліанъ и, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ богомиловъ. Бегарды были убѣждены, что всѣ дѣйствія людей совершаются по божественному предопредѣленію, и что грѣхъ есть слѣдствіе необходимости, почему и не можетъ служить препятствіемъ къ достиженію совершенства. Катары дуалисты утвер-

---

1) *Вѣра и Разумъ*, № 10, 607, 613.
2) *Jundt*, 48.
3) *Ibid.* 49.
4) *Ibid.* 50—51, 55, 56.
5) *Вѣра и Разумъ* № 10, 608—609.
6) *Ibid.* № 6, 330, 345.
7) *Jundt*, 53.
8) *Вѣра и Разумъ* № 6, 334, 341—342.

ждали, что люди не отвѣтственны за грѣхи, совершенные въ этой жизни, и что зло является необходимымъ слѣдствіемъ земного и плотского существованія, есть непроизвольное страданіе подъ игомъ чуждой, враждебной силы. Поэтому ими устранялась необходимость въ покаяніи [1]). Нѣкоторые бегарды въ духѣ богомильской доктрины находили супружескія отношенія столь же грѣховными, какъ отношенія половъ внѣ брака [2]). Да и основанія для нравственной распущенности многихъ бегардовъ находятся уже въ ученіи богомиловъ. Катары утверждали, что большій грѣхъ соединиться съ своей женой, чѣмъ съ какой-либо чужой женщиной. На этомъ основаніи нѣкоторые катары вступали въ незаконныя связи [3]). Другіе находили, что нѣтъ грѣха въ плотскомъ соединеніи съ женщинами, не принадлежащими къ ихъ общинѣ [4]). Вообще, катары, повидимому, не признавали никакихъ нравственныхъ обязательствъ по отношенію къ лицамъ, не принадлежавшимъ къ ихъ сектѣ [5]). Отрицаніе собственности, оппозиціонное отношеніе къ Церкви [6]), отрицаніе обязательности труда [7]), непризнаваніе таинствъ и всей церковной обрядности [8]) — въ равной степени характеристично для обѣихъ сектъ. То же относится и къ внѣшней сторонѣ ересей: какъ богомилы, такъ и бегарды утверждали, что слѣдуютъ апостольской жизни, провозгласили принципъ крайней нищеты и пр. [9]). Встрѣчается и у бегардовъ названіе boni homines [10]). Изъ частныхъ мнѣній, свойственныхъ нѣкоторымъ изъ бегардовъ, можно отмѣтить еще нѣсколько, носящихъ богомильскій характеръ. Такъ, нѣкоторые бегарды утверждали, что Христосъ не испытывалъ дѣй-

---

[1]) *Döllinger*, Beiträge, II, 392—393; *Вѣра и Разумъ*, № 6, 333—334; *Döllinger*, I, 141—143, 196—197, 232—234.

[2]) *Döllinger*, Beiträge, II, 398; *Preger* I, 465, пол. 53.

[3]) *Döllinger*, II, 156.

[4]) *Ibid.* II, 234—235.

[5]) *Ibid.* I, 234.

[6]) *Вѣра и Разумъ* № 6, 336—337.

[7]) *Döllinger* II, 391, 394, 409. Они жили милостыней. *Jundt*, 49,100.

[8]) *Вѣра и Разумъ* № 6, 338—339. *Preger* I, 210—211, 208—209. Напоминаетъ богомиловъ и отношеніе бегардовъ къ Св. Писанію.—*Вѣра и Разумъ* № 6, 331—332.

[9]) *Jundt*, 49, 52 etc.

[10]) См. напр. *Döllinger* II, 401—402.

ствительныхъ страданій [1]), говорили, что не слѣдуетъ никого убивать [2]), находили предосудительной присягу [3]). Повидимому, есть рѣзкое различіе въ ученіи братьевъ свободнаго духа и богомиловъ о дьяволѣ. Бегарды утверждали, что демоны—людскія страсти, а ангелы—добродѣтели [4]). Однако переходъ отъ признанія реальнаго существованія олицетворенія зла къ отождествленію его съ извѣстными нравственными состояніями души былъ не труднѣе, чѣмъ приданіе этому символу зла безусловнаго значенія или отождествленія съ Богомъ, что мы встрѣчаемъ у люциферіанъ.

Съ другой стороны находимъ у бегардовъ ученіе о дьяволѣ, невольно приводящее на память люциферіанъ. Именно нѣкоторые бегарды утверждали, что ангелы не пали бы, если бы надлежащимъ образомъ стояли въ заговорѣ съ Люциферомъ [5]).

Любопытно ученіе нѣкоторыхъ бегардовъ о покаяніи. Если совершенный согрѣшилъ, то пусть скажетъ другому совершенному или предъ лицомъ Бога въ глубинѣ сердца: я согрѣшилъ [6]).

Если были различны посылки, то одинаковыми являются заключенія у люциферіанъ и братьевъ свободнаго духа въ ихъ морали. Хожденіе нагишомъ по примѣру первыхъ людей проповѣдывалось и люциферіанами [7]). Быть можетъ, принадлежавшій къ сектѣ люциферіанъ, Лазарь также ходилъ нагимъ.

Для выясненія особенностей болгарской секты я укажу еще на ученіе такъ называемой секты апостоловъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, представляющей отрасль братьевъ свободнаго духа.

---

1) *Ibid.* 392, 401.
2) *Ibid.* 405.
3) *Ibid*
4) См. напр. *Döllinger*, II. 401.
5) Beiträge II, 392, 401: *Preger*, I, 470 пал. 104.
6) *Döllinger*, II, 402.
7) Совершенные, по ученію богомиловъ и бегардовъ, находятся въ тѣсномъ общеніи съ Божествомъ, составляютъ одно съ нимъ. По ученію люциферіанъ ихъ главари—апостолы (12 числомъ) могутъ вступать въ непосредственное общеніе съ высшими духами т. е. демонами. См. *Schmidt*, op. c. I, 138—140. Въ средніе вѣка практиковался обычай совершать публичное покаяніе въ формѣ процессій, участники и участницы которыхъ ходили нагими. *Buissac*, op. c., 365.

Желающаго поступить въ секту прежде всего сектанты увѣдомляли о своемъ образѣ жизни и совершенствѣ ея, которую называли апостольской. Послѣ этого, въ присутствіи нѣсколькихъ членовъ секты въ церкви или на площади новопоступавшій раздѣвался до нага въ знакъ отреченія отъ всего, чѣмъ владѣетъ, и евангельской бѣдности. Въ то же время онъ дѣлалъ въ сердцѣ своемъ обѣтъ жить въ евангельской нищетѣ. Съ этихъ поръ онъ долженъ былъ существовать милостыней, ничего притомъ не оставляя для слѣдующаго дня. Онъ обѣщалъ никого не слушаться, кромѣ Бога и не подчиняться никому, подобно тому какъ апостолы подчинялись только Христу и никому другому. Сектанты привлекали народъ приглашеніемъ молиться и бодрствовать. Затѣмъ они громко произносили Отче Нашъ, Ave Maria и Символъ вѣры. Ходя по деревнямъ и городскимъ площадямъ, они пѣли: „*Покайтесь*“... и: „*Вотъ я посылаю васъ, какъ овецъ*“ [1]) и пр.

И мистики, и богомилы, и бегарды придаютъ важную роль въ своемъ самосовершенствованіи дѣйствію Духа Святого. Цѣль всѣхъ ихъ достигнуть такого совершенства,—при которомъ одинъ Духъ дѣйствуетъ въ человѣкѣ. Различіе только въ опредѣленіи самого дѣйствія.

Въ свѣдѣніяхъ о ученіи бегардовъ встрѣчается не мало противорѣчій. Это объясняется тѣмъ, что система ихъ еще менѣе богомильской отличалась какой-либо опредѣленностью и законченностью. Кромѣ того и въ средѣ бегардовъ были свои крайніе и умѣренные [2]). Тогда какъ первые разрывали всякую связь съ христіанствомъ, послѣдніе кое-что, несмотря на явившіяся въ силу этого непослѣдовательности, удерживали, даже, повидимому, считали церковныя предписанія излишними только для совершенныхъ и цѣлью своихъ стремленій ставили приближеніе къ жизни первыхъ христіанъ [3]).

Общимъ началомъ, соединяющимъ бегардовъ въ одну группу, слѣдуетъ признать ихъ стремленіе къ безусловной духовной свободѣ. Это стремленіе въ связи съ критическимъ отношеніемъ къ существующимъ церковнымъ порядкамъ выразилось еще въ ученіи іоахимитовъ. Къ углубленію въ себя, сосредоточенію на своемъ внутреннемъ

---

1) *Döllinger*, Beiträge, II, 610—611.

2) *Jundt*, 56—57.

3) Ср *Вѣра и Разумъ* 1897 г. № 3, 148, 149 и сказанное выше о ихъ ученіи.

мірѣ приводили мистиковъ не только современныя имъ неприглядныя формы церковной и общественной жизни: въ этомъ выразилось первое заявленіе правъ личности въ религіозной сферѣ. Впервые было поставлено требованіе свободы внутренней религіозной жизни отъ предписаній Церкви. Секта бегардовъ возникла въ XIII столѣтіи, вѣроятно, изъ соединенія ученій амальриканъ и іоахимитовъ съ нѣкоторыми идеями богомильства, но особенное развитіе получила въ XIV вѣкѣ [1]), когда она старалась согласовать со своимъ ученіемъ теоріи нѣмецкихъ мистиковъ, въ особенности Эккарта. XIV вѣкъ, какъ нельзя болѣе, благопріятствовалъ развитію всякаго рода ересей. Въ обществѣ все чаще стали раздаваться протесты противъ злоупотребленій церковной власти, указывалось на уклоненіе Церкви отъ первоначальныхъ завѣтовъ христіанства. Въ началѣ XV вѣка давно накоплявшееся недовольство существующими церковными порядками разразилось съ полной силой въ лицѣ Гуса. Но, если Гусъ и его послѣдователи довольствовались реформой существующаго церковнаго строя въ духѣ евангелія, то стремленія другихъ простирались дальше. Уже іоахимиты не удовлетворялись евангеліемъ, проповѣдывавшемъ „сыновнее повиновеніе". Царство Духа—свобода—вотъ чего они ожидали и наступленіе этого царства предсказывали. Если мистики заявили права личности въ области религіи, такъ какъ религія являлась господствующимъ стимуломъ тогдашней жизни, стремились къ индивидуальной свободѣ, то бегарды и подобные имъ сектанты, разсматривая эту личность, какъ единственный критерій истины въ умозрительной области, и признавая ея желанія единственнымъ законодателемъ въ сферѣ морали, полагали духовную свободу въ возможности дѣлать, что угодно, въ нравственной распущенности. Свобода выродилась у нихъ въ произволъ. Тѣмъ не менѣе они настойчивѣе и осязательнѣе, чѣмъ кто бы то ни было другой, заявили права личности, такъ какъ свои идеи примѣняли къ практической жизни, проводили ихъ въ церковныя и общественныя отношенія. Никто сильнѣе ихъ въ средніе вѣка не выразилъ мысли, что свободная воля и одна она должна управлять нравственнымъ поведеніемъ человѣка. По ихъ мнѣнію грѣшитъ тотъ, кто добрыя дѣла совершаетъ ради вѣчныхъ благъ —положеніе деистовъ, однако вполнѣ логично вытекающее изъ

---

[1]) *Вѣра и Разумъ* № 3, 144 сл.; Jundt, op. c., 48, 105.

главнаго принципа ученія бегардовъ. Изъ основныхъ положеній бегардовъ вытекало и ихъ воззрѣніе, что всякій человѣкъ, будь онъ христіанинъ, іудей или магометанинъ спасется [1]). По ученію „Разумныхъ людей“ спасены будутъ не только всѣ люди, независимо отъ ихъ нравственныхъ или вѣроисповѣдныхъ различій, но и дьяволъ [2]). Отнынѣ мораль должна основываться на изученіи свойствъ человѣческой природы, отождествленной бегардами съ божественной; основаніемъ морали является психологія. На первыхъ порахъ, конечно, не обошлось безъ крайностей. Бегарды признавали равно законными всякія движенія человѣческой природы. Крайности были обусловлены незнаніемъ истинныхъ свойствъ послѣдней, дѣйствующихъ въ ней законовъ. Но выставленный со всей силой принципъ индивидуализма получилъ уже въ новое время дальнѣйшее развитіе и обоснованіе путемъ обращенія къ классической древности, успѣховъ въ области философіи и науки. То же относится и къ выставленнымъ бегардами принципамъ морали.

Византія и Болгарія могутъ гордиться, что имѣли свою долю участія въ этомъ освободительномъ движеніи.

Что касается собственно Болгаріи, то принципъ индивидуализма, хотя и не съ такой рѣзкостью и въ болѣе узкой сферѣ, выразился и въ дѣятельности одного мистика XIV вѣка Ромила, о которомъ будетъ рѣчь ниже.

Остается сказать о борьбѣ Θеодосія съ евреями. По словамъ Каллиста, евреи, надѣясь на покровительство царицы, происходившей изъ ихъ племени, осмѣлились хулить иконы и Богородицу, равно какъ храмы и приносимыя въ нихъ жертвы, безчестили священниковъ издѣвались надъ монахами и позволяли себѣ иные предосудительные поступки [3]).

Выходитъ, что ереси никакой не было. Дерзкіе иновѣрцы, позволяли себѣ оскорбительныя выходки противъ христіанской религіи. Къ чему же было созывать соборъ? Далѣе, чѣмъ объяснить принятую на соборѣ формулировку ученіе о воплощеніи? Если бы дѣло шло только о издѣвательствѣ надъ христіанской религіей со стороны евреевъ, то довольно было бы наказать зачинщиковъ. Очевидно, евреи

---

1) *Вѣра и Разумъ* № 6, 344 прим. 2.
2) *Ibid.* № 10, 612—613.
3) „*Житіе*“ ꙁ, б—и҃.

пропагандировали свое ученіе. Къ сожалѣнію изъ сообщеній Каллиста нельзя вынести опредѣленнаго представленія о сущности проповѣдываемаго евреями ученія. Характеристично также, что Каллистомъ не указана ни одна специфическая еврейская черта.

Не находятъ ли слова Каллиста о ереси объясненія въ одномъ мѣстѣ Софійскаго Временника, касающагося ереси русскихъ жидовствующихъ. Еретики говорили по свидѣтельству Временника слѣдующее: „Како можетъ Богъ на землю снити и отъ Дѣвы родитися яко человѣкъ? но ни есть тако, но яко пророкъ бѣ подобенъ Моисею" [1]). Они „не вѣроваху еже отъ Пречистыя Дѣвы Богородицы рождеству Его, ни воскресенію Его, *ни на иконахъ написанному образу по человѣчеству Господа Нашего Іисуса Христа,* Сына Божія, не покланяхуся, ни Пречистыя образу, ни святымъ Его угодникамъ; но хуляще и ругающеся глаголаху: то суть дѣла рукъ человѣческихъ,— уста имутъ и не глаголютъ, также и Божественую службу совершающе ядше и пивше, *и тѣло Христово ни во что же вмѣняюще,* яко просто хлѣбъ, и кровь Христову, яко просто вино и иныя ереси многія творяще" [2]). Напомню содержаніе исповѣданія вѣры Тырновскаго собора въ изложеніи Каллиста: „Слово приняло плоть отъ Богоматери и, *будучи совершеннымъ Богомъ, стало совершеннымъ человѣкомъ* для нашего спасенія"—жидовствующіе учили, что искупленіе рода человѣческаго черезъ Сына Божія и не нужно, и не сообразно съ достоинствомъ Божества [3]);— „кто не покланяется *воплощенному Христу Богу и Его Богоматери, написанному на иконѣ по человѣчеству*" и пр.

Г. Меліоранскій находитъ возможнымъ поставить въ связь болгарскихъ жидовствующихъ съ солунскими тридцатыхъ годовъ XIV столѣтія. Этихъ послѣднихъ обвиняли въ занятіи чародѣйствомъ и въ сношеніяхъ съ нечистой силой. Они хвалили законъ Моисеевъ и нападали на чрезмѣрное почитаніе святыхъ и мощей въ ущербъ почитанію Бога и не вѣрили въ воскресеніе мертвыхъ [4]).

---

[1]) *Рудневъ*, Разсужденіе о ересяхъ и расколахъ. М. 1838, 118.

[2]) *Рудневъ*, op. c., 118–119.

[3]) *Рудневъ*, op. c. 110.

[4]) Στέφανος, стр. 71. Въ своей статьѣ г. Меліоранскій отчасти излагаетъ содержаніе, отчасти переводитъ относящійся къ ереси черновой протоколъ засѣданія синода патріарха Іоанна Калеки. Ересь процвѣтала въ 1324–1336 г. (стр. 70). О связи съ болгарской—ibid. 72.

Какъ ни скудны свѣдѣнія о болгарскихъ и греческихъ жидовствующихъ, ихъ достаточно, чтобы привесть эти секты въ связь съ аналогичнымъ явленіемъ въ Россіи во второй половинѣ XV вѣка.

Русскіе жидовствующіе отвергали св. Троицу, божество Іисуса, воскресеніе мертвыхъ и будущую жизнь, воплощеніе, котораго необходимости не допускали при могуществѣ и благости Творца, отрицательно относились ко всей внѣшней сторонѣ христіанства, не признавали Богородицы и святыхъ, отческія писанія и жизнеописанія отцовъ называли баснословіемъ, вообще къ твореніямъ отцовъ относились скептически, а нѣкоторые простирали скептицизмъ и на Священное Писаніе, вели нерѣдко распутную жизнь и занимались чернокнижіемъ и астрологіей. Лица, принадлежавшія къ ереси, вообще отличались (сравнительной) образованностью и любовью къ научнымъ занятіямъ, особенно математикой, астрономіей и астрологіей.

Г. Иконниковъ, а, вслѣдъ за нимъ, Пановъ приводили ересь въ связь съ пробудившейся въ XV вѣкѣ научной и философской дѣятельностью среди крымскихъ караимовъ [1]).

Съ своей стороны я считаю нужнымъ указать на ревностное изученіе арабской философіи, въ особенности увлеченіе Аверроесомъ, характеристичное для ученыхъ евреевъ средневѣковья. Они то старались согласовать воззрѣнія Аверроеса съ своимъ вѣроученіемъ, то усваивали ихъ цѣликомъ. XIV вѣкъ былъ временемъ высшаго авторитета Аверроеса въ средѣ евреевъ [2]),

Обращаясь къ ученію Аверроеса, мы, правда, не находимъ въ немъ многихъ положеній жидовствующихъ, но онѣ вытекали изъ ученія Аверроеса. Аверроесъ признавалъ вѣчность міра, отвергалъ личное безсмертіе, будущую жизнь, воскресеніе мертвыхъ [3]).

Помимо сказаннаго, евреи явились посредниками между христіанами и мусульманами, какъ переводчики [4]). Благодаря ихъ посредству аверроизмъ привился и въ Европѣ.

---

[1]) *Иконниковъ*, Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи въ русской исторіи. Кіевъ 1869, 400—401; *Пановъ*, Ересь жидовствующихъ *Ж. М. Н. П.* 1877, I, 11 сл.

[2]) *Renan*, Averroès et l'Averroïsme. Paris, 1866, p. 193.

[3]) *Ibid.* p. 112, 154, 156, 157—158.

[4]) *Ibid.* p. 202, 203.

Христіанскіе аверроисты обнаруживаютъ оппозиціонное отношеніе къ христіанству. Они утверждали, что богословскія рѣчи основаны на басняхъ, что басни и ложь находятся и въ христіанской религіи, какъ и въ другихъ. Говорили, что законъ христіанскій враждебенъ по отношенію къ наукѣ. Аверроисты учили, что мудрые міра только философы; нѣтъ превосходнѣе состоянія, какъ вкушать философію [1]). Вообще аверроисты отрицательно относились къ Христу, апостоламъ и отцамъ Церкви. „Твой Павелъ и Августинъ и всѣ эти люди, которыхъ ты такъ цѣнишь, были болтуны" говорили Петраркѣ аверроисты [2]). По словамъ Петрарки они досадовали, видя, что онъ серьезно принимаетъ свою религію и цитуетъ Моисея и Павла, какъ авторитеты [3]). Особеннымъ ихъ нападкамъ подвергалось твореніе міра, книга бытія и догматъ о Христѣ [4]). Они отрицали все сверхъестественное, чудеса, ангеловъ, демоновъ, вмѣшательство Бога въ дѣла міра [5]). Какъ арабскіе, такъ и христіанскіе аверроисты наклонны были къ матеріализму [6]). Ихъ упрекали также въ занятіяхъ астрологіей [7]).

Мнѣ кажется, что нельзя отрицать извѣстной связи между воззрѣніями аверроистовъ и ученіемъ жидовствующихъ. Если ученіе послѣднихъ съ одной стороны какъ будто не шло такъ далеко, а съ другой касалось предметовъ, не затронутыхъ западноевропейскими аверроистами, то не слѣдуетъ забывать, что, тогда какъ на западѣ аввероизмъ не выходилъ за предѣлы отдѣльныхъ кружковъ ученыхъ, въ Россіи и Болгаріи ученіе жидовствующихъ проникло въ народную массу и приняло богословскій характеръ. Притомъ проводниками ученія явились евреи, которые, какъ я уже упоминалъ, нерѣдко стремились согласовать ученіе Аверроеса съ іудействомъ—этимъ, быть можетъ, слѣдуетъ объяснять элементъ іудейства, отмѣченный въ этой сектѣ ея противниками, чѣмъ объясняется и самое названіе ея въ Россіи. Раціоналистическое отношеніе къ религіи, придаваніе

---

1) *Ibid.* 274—275.
2) *Ibid.* 333.
3) *Ibid.* 334.
4) *Ibid.* 335, 337.
5) *Ibid.* 432.
6) *Ibid.* 171, 331.
7) *Ibid.* 327 328.

преимущественнаго значенія философіи и наукѣ, кажется, въ равной степени характеристичны для аверроистовъ и для жидовствующихъ [1]).

4.

Отношенія къ латинской Церкви и вліяніе латинства на обрядность; пропаганда армянскаго вѣроученія; новыя вѣянія: дружба между исихастами; Ромилъ, второй выдающійся болгарскій мистикъ· пробужденіе умственной пытливости въ болгарскомъ обществѣ.

Изъ другихъ явленій религіозной жизни Болгаріи XIV вѣка можно прежде всего отмѣтить нѣкоторое вліяніе латинства на церковную обрядность. Латинскому духовенству, какъ извѣстно, удалось на нѣкоторое время окатоличить часть Болгаріи, составлявшую удѣлъ Срацимира [2]).

Въ извѣстномъ уже намъ посланіи Каллиста болгарское духовенство упрекается въ томъ, что креститъ младенцевъ, погружая одинъ разъ въ воду или обливая ихъ [3]). Быть можетъ. переводъ Евеиміемъ чина литургіи Іакова и Петра обязанъ своимъ происхожденіемъ какимъ-нибудь проискамъ латинянъ [4]).

Повидимому вели кой-какую пропаганду и армяне. Статьи противъ армянъ Синодика входятъ въ его первую часть. Поэтому трудно сказать, насколько они примѣнимы были и къ тогдашнимъ обстоятельствамъ. Кажется, не безъ причины Евеимій въ своемъ житіи Иларіона заставляетъ святого весть диспуты съ богомилами и *армянами* [5]).

Остановлюсь на одной интересной чертѣ въ отношеніи иноковъ новаго направленія другъ къ другу. Каждый изъ выдающихся мис-

---

[1]) См. о русскихъ жидовствующихъ *Рудневъ*, op. c., 105, 107, 110, 111, 112, 118, 119, 124—125; *Иконниковъ*, op. c., 402—403, 405, 406; *Пановъ*, op. c., Ж. М. Н. П. 1877 г. I, 14, 16, 21, 26, 38, 39; III, 4—5, 15, 16-17, 19-20, 34. О евреяхъ аверроистахъ еще *Renan*, op. c., 181 ss., Ueberweg, 206, 218—219.

[2]) *Пречекъ*, op. c., 425.

[3]) *Acta Patriarch. Const.* I, 440.

[4]) Ср. *Сырку*, Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи, c.LXXXVIII. XCVI—XCVII.

[5]) *Starine*, I, стр. 69 сл.

тиковъ этого времени имѣетъ неразлучнаго спутника, съ которымъ связанъ узами нѣжнѣйшей дружбы. Такимъ является для Θеодосія Романъ, для Ромила — Иларіонъ. Романъ былъ изъ знатнаго рода „многꙋ имѣа любовь и извѣщенїе къ блаженномꙋ семꙋ (Θеодосію) древле измлада, и оусвоенїемъ срдчнымъ до конца прилѣплѧемъ“ [1]). Онъ постригся въ монахи, пришелъ къ Θеодосію и, напоминая о прежней дружбѣ, умолялъ его взять съ собою для совмѣстнаго подвижничества при Григоріи. Романъ угрожалъ, въ противномъ случаѣ, покончить съ собою. „Но ꙗко же желаетъ елень на источники водныа глаше, сице желаетъ дша моа насладитисѧ млтвы отца, и с тобою водворитисѧ выну“ говорилъ онъ [2]). Съ тѣхъ поръ Θеодосій почти неразлучно былъ съ „единокровнымъ и единодушнымъ“ Романомъ [3]). Только передъ смертью разстались друзья. Θеодосій отправился въ Константинополь, а Роману поручилъ братію. Недолго пережилъ Θеодосія Романъ. „Поминаа же разлученїе дивнаго отца Θеодосїа иже въ малѣ хотѧше в сей закоснѣти жизни, желаетъ вскорѣ разлучитисѧ и с нимъ блаженныа насладитисѧ жизни, тѣмже и труды къ трудомъ прилагаше и къ болѣзнемъ болѣзни“. Непомѣрнымъ подвижничествомъ было окончательно сломлено слабое здоровье Романа, и вскорѣ страстное желаніе его исполнилось [4]).

Ромилъ отправляется въ Пароріи „иного брата съврьстника и съжалѣнника прїемь. именемь Іларїона“. Съ этимъ Иларіономъ съ небольшими перерывами Ромилъ живетъ вмѣстѣ до смерти.

Откуда эта дружба у строгихъ аскетовъ, ученіе которыхъ запрещало отдаваться какой-либо исключительной привязанности?

Объясненіе находимъ въ Византіи.

Идеалъ дружбы въ античномъ вкусѣ развивался въ кружкахъ передовыхъ людей византійскаго общества XIV вѣка. Въ этихъ кружкахъ участвовали и такія лица, какъ Палама. Съ Варлаамомъ Палама, кажется, жилъ нѣкоторое время вмѣстѣ. Съ Акиндиномъ и Варлаамомъ велъ дружественную переписку [5]). Несомнѣнно, друзей сбли-

---

1) „*Житіе*“, г, б.

2) *Ibid.*

3) *Ibid.* д.

4) *Ibid.* ꙁі, б—ві.

5) *Успенскій*, „Очерки“, 269; Синодикъ, 95.

жали общіе философско-религіозные и научные интересы и, какъ можно заключить изъ переписки, предметомъ обсужденія нерѣдко являлась греческая философія, которой увлекались Варлаамъ и Акиндинъ, чего не одобрялъ Палама. Вѣроятно, къ этому времени относится любопытное сочиненіе Паламы о спорѣ души съ тѣломъ, отражающее черты Платоновской философіи и вообще отличающееся довольно свободными воззрѣніями. Характеристичнымъ явленіемъ слѣдуетъ также признать собранія ученыхъ около Андроника. По словамъ Григоры они окружали Андроника, какъ Пиѳагора его ученики. Эти собранія приводятъ Григорѣ на память Академію, Ликей и Стою. По мнѣнію Григоры дворецъ Андроника справедливѣе всего было бы назвать пританеемъ всевозможнаго образованія. Онъ же называетъ дворецъ превосходнѣйшей гимназіей умственнаго обученія и боевымъ полемъ ученыхъ [1]).

Нѣчто новое слышится мѣстами въ стихотвореніи Григорія Лапиѳы, принадлежавшаго къ одному кружку съ Григорой, Акиндиномъ и нѣкоторыми другими [2]). Въ этомъ стихотвореніи новымъ является представленіе о славѣ и дружбѣ. Лапиѳа подобно итальянскимъ гуманистамъ рекомендуетъ на первомъ планѣ изученіе самого себя и другихъ: начальниковъ и нравовъ гражданъ [3]). Такъ какъ человѣческая жизнь не можетъ дать человѣку надлежащаго опыта, то весьма полезно изученіе исторіи: „Прилежно проходи древнюю исторію, тщательно наблюдая дѣла и судьбы, и когда, какимъ образомъ и въ чемъ правильно поступали люди и ошибались, и по какой причинѣ и какіе обороты принимала судьба людская, ворочая всѣмъ на свѣтѣ, то поднимая, то опуская и измѣняя одно въ совершенно противоположное“ [4]). Онъ совѣтуетъ обивать пороги (ἐκτρίβειν θύρας) мудрыхъ мужей и внимательно слушать ихъ рѣчи, глубоко запечатлѣвая послѣднія въ таблицахъ памяти, ибо ничто не должно

---

[1]) ...Καὶ λογικῆς φάναι παιδεύσεως κράτιστον γυμνάσιον καὶ οἷον ἀτεχνῶς ἐλλογίμων γλωσσῶν στρατόπεδον *Gregoras* I, 327, сл. 333, 334—335.

[2]) Въ рукописяхъ сохранилась корреспонденція его съ Никифоромъ Григорой, Акиндиномъ и Варлаамомъ. *Krumbacher*, 781. Стихотвореніе, озаглавленное Στίχοι πολιτικοὶ αὐτοσχέδιοι εἰς κοινὴν ἀκοήν, помѣщено у *Migne*'а, t. 149, col. 1009—1046.

[3]) Ст. 157 сл.

[4]) Ст. 218 сл.

быть предпочитаемо мудрости и добродѣтели: ни серебро, ни золото, ни прекрасный жемчугъ, ни блескъ дорогихъ привозныхъ камней [1]).

Интересны также разсужденія о необходимости мужественной борьбы съ врагами за отечество, представляющія новый идеалъ, характеристичный для гуманизма,—личную славу. „Храбро выходи на встрѣчу врагамъ", говоритъ Георгій: „Если ты побѣдишь, спасешь жену, дѣтей, родителей, друзей и дражайшее отечество и станешь предметомъ удивленія и снискаешь великую славу; погибнешь,—останется вѣчная слава въ государствѣ. Вѣдь, если не умрешь этой прекрасной смертью, то не избѣгнешь безславной и постыдной" [2]).

Для насъ интереснѣе всего разсужденіе Лаппы о дружбѣ, которому посвящена значительная часть стихотворенія (ст. 1205 до конца).

Друзьямъ слѣдуетъ сострадать въ горѣ, извинять ихъ проступки, не вѣрить клеветамъ. Дружбу не должно прекращать разстояніе, такъ какъ души могутъ соединяться и безъ тѣлъ, какъ мы можемъ сообщаться съ Платономъ и Аристотелемъ, хотя со дня ихъ смерти протекло много времени (ст. 1405—1448).

„Начерти въ воображеніи образъ отсутствующаго друга и памятуй о его рѣчахъ, дѣлахъ и привычкахъ, обнимай и цѣлуй его, какъ присутствующаго. Съ уѣхавшимъ сообщайся письмами, спѣши съ отвѣтомъ на полученныя отъ него письма. Ибо природа письма удивительно отчетливо передаетъ и дѣла, и рѣчи, и нравы, и страсти, и душевныя настроенія и перемѣны судьбы". О дѣтяхъ друга слѣдуетъ заботиться, какъ о своихъ собственныхъ, женъ почитать священнѣе всѣхъ сокровищъ, на сестеръ и матерей смотрѣть, какъ на своихъ. Пріятелей и родственниковъ друзей должно предпочитать своимъ собственнымъ. Вообще не слѣдуетъ предпочитать родственниковъ безпорочнымъ друзьямъ. Ибо связи дружбы крѣпче кровного родства. Вѣдь бываютъ братоубійства и отцеубійства, но никогда еще пріятели не убивали другъ друга, напротивъ жертвовали собою другъ за друга, какъ Оресты, Пилады. Особенно прочна дружба у людей съ одинаковыми привычками и одного образа мыслей. Ничто не замѣнитъ вѣрныхъ друзей, говоритъ далѣе Георгій: богатство, слава,

---

[1]) Ст. 231 сл.
[2]) Ст. 318 сл.

роскошная пища, могущество не равняются чистой дружбѣ, которую устроила добродѣтель и согласіе въ мнѣніяхъ, укрѣпило постояннымъ опытомъ время, и утвердила привычка, совершающая гармонію и тѣсную связь душъ. Рѣдчайшее явленіе такая дружба, и блаженъ получившій этотъ божественный даръ.

Культъ дружбы съ подобными же чертами наблюдается въ средѣ итальянскихъ гуманистовъ [1]).

Такое представленіе о дружбѣ проникло въ сферу, повидимому, менѣе всего воспріимчивую къ нему. Разумѣю византійскихъ мистиковъ XIV вѣка.

Неразлучнымъ спутникомъ Григорія Синаита, по словамъ его біографа, былъ Герасимъ, который явился какъ бы зеркаломъ добродѣтелей Григорія, и котораго Григорій любилъ болѣе всѣхъ другихъ [2]).

Въ свою очередь Каллистъ былъ связанъ узами тѣсной дружбы съ нѣкіимъ Маркомъ. Въ похвалахъ, воздаваемыхъ Каллистомъ Марку, слышится искреннее теплое чувство. Вмѣстѣ съ Маркомъ Каллистъ направился къ Григорію. Друзья жили неразлучно, однимъ дыша, одно и то же мысля и дѣлая въ теченіе 28 лѣтъ. Они сроднились духовно до такой степени, что кто-либо вопросившій Каллиста, находилъ въ немъ и черезъ него отвѣчавшаго Марка и наоборотъ. Всѣ иноки скита, говоритъ Каллистъ, смотрѣли на насъ, какъ на похвальный образецъ мира и согласія. Когда Маркъ захворалъ, то Каллистъ вмѣстѣ съ нимъ перешелъ въ Лавру. Здѣсь Каллисту пришлось разстаться съ нимъ. „Можетъ быть, кто нибудь подумаетъ, что мы разлучились другъ съ другомъ: да, тѣломъ и мѣстомъ, *но душей мы всегда вмѣстѣ*, и, гдѣ бы мы ни были, мы всегда находимся другъ подлѣ друга, каждый храня ясную память о другомъ, всегда направляя къ нему умъ и желаніе, какъ связанные какой-то

---

[1]) *Веселовскій*. Боккаччьо т. II, Спб. 1894, 113—114 и сл. 495, 620. Любопытны основанія дружбы Боккаччьо съ Петраркой. По словамъ перваго, Петрарка часто побуждалъ его, презрѣвъ любовь къ мірскому, направить мысли на вѣчное (*ibid.* II, 132). О кружкахъ гуманистовъ см. *Фойгтъ*, Возрожденіе классической древности пер. Рассадина М. 1884 т. I, стр. 267 сл. Ср. *Кореллинъ*, Ранній итальянскій гуманизмъ М. 1892 вып. 2, 758 сл., 865 сл.

[2]) „*Житіе Григорія*“, 5.

прирожденной симпатіей другъ съ другомъ и не могущіе быть разлученными“ [1]).

Это говоритъ аскетъ, исихастъ, который по ученію Паламы, долженъ старательно избѣгать не только общества мірянъ, но и подобныхъ ему исихастовъ, и умереть для всего, кромѣ Бога!

Новыя вѣянія усматриваются и въ жизни другого послѣ Өеодосія выдающагося болгарскаго мистика Ромила. Ромилъ былъ по отцу грекъ. По словамъ житія, составленнаго какимъ-то Григоріемъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, грекомъ, Ромилъ также не могъ удовлетвориться жизнью болгарскихъ монаховъ. Вмѣстѣ съ другимъ инокомъ Иларіономъ онъ и отправился къ Григорію въ Парорійскую пустыню. Григорій приставилъ его къ одному больному старцу, и Ромилъ терпѣливо исполнялъ всѣ работы, возложенныя на него старцемъ, до самой смерти послѣдняго. Послѣ же смерти старца и послѣдовавшей вслѣдъ за ней смерти Григорія, Ромилъ перешелъ къ старцу, у котораго былъ на послушаніи Иларіонъ. Втроемъ они отправились въ Загорье. Но здѣсь произошло нѣчто странное. „не вѣмь како аще по съмотрѣнію бжїю болшее ради полѕи ꙗкоже прѣидыи слово изъвѣвитъ аще zавистїю бѣсовскою ѿходитъ ѿ послѹшаніа старца (Ромилъ) и въ пѹстыни далече нѣгдѣ въдварѣетсе“ говоритъ біографъ.

Между тѣмъ, Ромилъ безпрекословно повиновался всѣмъ прихотямъ прежняго больного и раздражительнаго старца. И много ему приходилось терпѣть! Была зима, и окрестныя озера покрылись льдомъ. А старцу при его больномъ желудкѣ нужна была свѣжая рыба. „Сего ради скрьбїю съдрьжими бѣахѹ ѿ ѡбою старць оуменшенїа ради рыбнаго, добрый же съслоужитель слѹжимаго ради старца зрѣше бо болещаго сице скрьбеща състрадаше и тъ“. Изобрѣтательна нужда, замѣчаетъ біографъ. Ромилъ нашелъ средство помочь бѣдѣ. Онъ сметалъ снѣгъ, разбивалъ молотомъ ледъ, становился ногами въ воду и возмущалъ ее. Испуганная рыба поднималась, и Ромилъ ловилъ ее въ сѣти. Отъ сильной стужи онъ весь дрожалъ и щелкалъ зубами. Ромила біографъ уподобляетъ 40 мученикамъ! Но этого еще мало. Однажды Ромилъ пришелъ съ ловли позже времени, опредѣленнаго старцемъ. Зато онъ принесъ много рыбы. Однако это не умилостивило суроваго инока. Забравъ рыбу, онъ заперъ свою келлію и оста-

---

1) *Ibid.* 22—23.

вилъ Ромила на цѣлую ночь на морозѣ, предварительно осыпавъ его укоризнами. Пошелъ снѣгъ и совершенно покрылъ Ромила. Утромъ его нашли полумертвымъ въ снѣгу. Тѣмъ не менѣе, когда старецъ умеръ, Ромилъ горько оплакивалъ его кончину. Еще подвизаясь на родинѣ, Ромилъ проявилъ особенно сострадательное отношеніе къ немощнымъ инокамъ. Онъ ловилъ рыбу и ночью вѣшалъ ее при входѣ въ келлію больного. Григорій назначилъ ему послушаніе у больного инока именно потому, что замѣтилъ его умѣніе ухаживать за больными и любовь къ этому дѣлу. Впослѣдствіи, когда игуменомъ въ Парорійской обители былъ его другъ Иларіонъ, Ромилъ упросилъ предоставить ему келлію у рѣки, желая ловить рыбу для старца, страдавшаго, подобно прежнему руководителю Ромила, желудкомъ. Вообще Ромилъ представляется съ чертами чисто славянскаго мягкосердія, ярко проявляющагося и въ русскомъ народѣ въ его отношеніи ко всѣмъ страждущимъ тѣлесно или духовно—униженнымъ и оскорбленнымъ. Очевидно, не въ строптивости характера Ромила кроется причина его отказа повиноваться старцу. Мнѣ кажется, что здѣсь выразилось стремленіе личности освободиться отъ стѣснительныхъ рамокъ, въ которыя была заключена ея религіозная жизнь средневѣковой Церковью, всегда заявлявшей притязаніе на исключительное господство и руководительство въ духовномъ мірѣ, какъ отдѣльной личности, такъ и цѣлаго общества, и старавшейся подвесть всѣхъ и въ сферѣ внутренней жизни къ одному общеобязательному уровню. Въ монашествѣ какъ-бы символомъ этихъ стремленій являлось послушаніе новопоступившаго въ монастырь опытному иноку,—послушаніе, заключавшее въ себѣ полное самоотреченіе, полное подавленіе личной жизни. Нужно впрочемъ замѣтить, что взгляды Синаита на этотъ счетъ, какъ мы видѣли, отличались нѣкоторой свободой. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ предоставляетъ начинающимъ инокамъ свободу въ выборѣ руководителей, при чемъ въ основаніи выбора должна быть критическая оцѣнка нравственнаго достоинства избираемаго лица. Ромилъ, повидимому, пожелалъ спасаться по своему, устранивъ подчиненіе какому бы то ни было лицу, какимъ бы то ни было правиламъ. Въ этомъ случаѣ онъ, и оставаясь вполнѣ правовѣрнымъ, подаетъ руку сектамъ въ родѣ бегардовъ или братьевъ свободнаго духа, главнымъ принципомъ ученія которыхъ была полная религіозная свобода.

Біографъ не хотѣлъ примириться съ такимъ соблазнительнымъ

фактомъ. Узнавъ о смерти старца, Ромилъ является къ гробу его и здѣсь оплакиваетъ свой поступокъ. Онъ добровольно подчиняется руководству Иларіона. Однако дальнѣйшій разсказъ нисколько не подтверждаетъ этого сообщенія біографа. Ромилъ держится независимо по отношенію къ Иларіону. Въ одномъ мѣстѣ самъ біографъ замѣчаетъ, что онъ съ Иларіономъ поселился вмѣстѣ, а Ромилъ поодаль. Подчиненіе Ромила выражалось, кажется, лишь въ томъ, что онъ предоставилъ Иларіону управленіе братіей, и отдался вполнѣ созерцательной жизни.

Еще болѣе, чѣмъ Θеодосій, Ромилъ ведетъ бродячую жизнь, чему, конечно, способствовали неблагопріятныя политическія обстоятельства—все усиливающіеся набѣги турокъ, и внутреннія неурядицы, выразившіяся въ размноженіи разбойничьихъ шаекъ.

Закончилъ свою жизнь Ромилъ уже въ Сербіи, въ монастырѣ Раваницѣ. Въ это время только въ Сербіи можно было найти болѣе или менѣе спокойное и безопасное отъ враговъ пристанище.

Прекрасное выраженіе начинавшей пробуждаться въ умахъ пытливости представляютъ вопросы священноинока Никодима къ Евθимію. Вопросы эти въ большинствѣ случаевъ относятся къ основнымъ догматамъ христіанства, и такъ или иначе разрѣшались богомилами и другими еретиками.

Никодимъ выражаетъ недоумѣніе по поводу того обстоятельства, что Моисей ни слова ни говоритъ о сотвореніи ангеловъ[2]). Далѣе онъ находилъ, что ангелы лишены свободной воли, разъ неспособны ко злу, а слѣдовательно ниже людей. Никодимъ не понималъ, для чего намъ призывать въ помощь ангеловъ и святыхъ, если Богъ присутствуетъ вездѣ: на небѣ и на землѣ, все исполняя Собой[3]). Третій вопросъ касался причины отпаденія ангеловъ. Какимъ образомъ, если зла не существовало, могли склониться неспособные къ нему ангелы, ввесть зло и среди людей? Какъ допустилъ Творецъ, предвидѣвшій это? И какимъ образомъ различные по существу дружно согласились на зло? Овладѣла ли всѣми внезапно одна мысль? Но это немыслимо безъ допущенія какого-либо двигателя. Если же она переходила постепенно путемъ совѣта отъ первыхъ къ среднимъ и до послѣднихъ,

---

[1]) *Ibid*. 22—23.

[2]) *Христ. Чт*. 1882 г., ч. II, 252.

[3]) *Ibid*. 252—253.

то какъ Богъ не воспрепятствовалъ, хотя прошелъ извѣстный промежутокъ времени? [1]) Затѣмъ, если, по Діонисію, однѣ тайны доступны только первымъ чинамъ, другія—и вторымъ, третьи—и третьимъ, то какимъ образомъ великая и страшная тайна воплощенія не была открыта первымъ чинамъ, но послѣднему [2])? Пятый вопросъ, о которомъ я уже имѣлъ случай упоминать, касался отношеній злыхъ духовъ къ человѣку по смерти. Какимъ образомъ воздушные бѣсы осмѣливаются истязать душу за грѣхи, разъ крестомъ упразднилось вражіе насиліе?

Происхожденіе зла катары объясняли извѣчнымъ существованіемъ принципа зла—дьявола. По представленію дуалистовъ ангелы вѣчно истекаютъ изъ Бога, существуя вѣчно вмѣстѣ съ Богомъ, какъ солнечные лучи существуютъ одновременно съ солнцемъ [3]). Люциферъ, сынъ бога мрака, исполненный зависти, принялъ видъ свѣтлаго ангела, блескомъ своей красоты воспламенилъ любовь къ себѣ небожителей и по ихъ ходатайству былъ поставленъ добрымъ Богомъ управителемъ надъ ними. Богъ потребовалъ отчета о молитвахъ и хвалебныхъ гимнахъ, которые должны были воздать ему подчиненные Люциферу ангелы. Люциферъ созвалъ должниковъ и научилъ ихъ обмануть Бога [4]). Часть ангеловъ поддала искушенію, такъ какъ только нѣкоторые изъ нихъ обладали такимъ совершенствомъ, силой и мудростью, что никакія ухищренія Люцифера не могли склонить ихъ ко злу. Остальные вслѣдствіе меньшей силы и знанія были доступны соблазну [5]). Такимъ образомъ, по представленію дуалистовъ, грѣхъ явился у ангеловъ не по свободному рѣшенію несвойственной имъ способности выбора, такъ какъ послѣдняя, данная добрымъ Богомъ, могла обращаться только къ добру, но былъ результатомъ внѣшняго давленія и обольщенія, которое превозмогло этихъ духовъ. Ангелы состояли изъ духа, души и небеснаго тѣла. Духъ и тѣло остались, а души сатана заключилъ въ образованныя имъ грубыя

---

[1]) *Ibid.* 254.

[2]) *Ibid.* 255.

[3]) *Döllinger*, Beiträge, I, 135—136.

[4]) Ср. у *Козьмы Пресвитера*: Како бо хотять кому быти милы, аще и тмами стражуть, діавола творца нарицающе человѣкомъ и всей твари Божіи, и отъ многия грубости ихъ иниже ангела отпадша наричють ѝ, друзіи же *уконома неправеднаго* творять ѝ *Правосл. Соб.* 1864, № 5, 97.

[5]) *Döllinger*, op. c. I, 136.

земныя тѣла. Поэтому, никакой грѣхъ человѣка, если онъ произошелъ отъ одного изъ этихъ ангеловъ (на ряду съ добрыми по природѣ ангелами богомилы указывали на другихъ—созданій сатаны, злыхъ по природѣ), не поставится ему въ вину, такъ какъ онъ совершаетъ его противъ своей воли [1]). При отрицаніи свободной воли за ангелами, изъ которыхъ произошли и люди, паденіе послѣднихъ съ точки зрѣнія дуалистовъ объяснялось сообщеніемъ или насажденіемъ чуждой имъ злой субстанціи, которое ихъ менѣе совершенная природа не въ силахъ была предотвратить [2]).

Я приводилъ ученіе бегардовъ объ ангелахъ. Они совершенно устраняли различіе между зломъ и добромъ.

На основаніи пантеистическихъ представленій объ отношеніи Бога къ міру бегарды отвергали почитаніе святыхъ [3]).

Дуалисты катары называли Христа ангеломъ, который былъ совершеннѣйшимъ твореніемъ Бога и сошелъ на землю съ эѳирнымъ вынесеннымъ изъ неба тѣломъ [4]). Богомилы и умѣренные катары утверждали, что Богъ только временно въ цѣляхъ искупленія произвелъ посредствомъ эманаціи Сына, а Сынъ—Духа. По совершеніи же дѣла искупленія Сынъ и Духъ возвратились въ Отца [5]). Люциферіане утверждали, что Христосъ былъ простой человѣкъ [6]). Бегарды то склонялись къ воззрѣніямъ богомиловъ, то, повидимому, раздѣляли мнѣніе люциферіанъ [7]).

Жидовствующіе отвергали воплощеніе, называя Христа пророкомъ, подобнымъ Моисею и другимъ.

---

1) *Ibid.* 137—138.

2) *Ibid.* 141.

3) *Ibid.* 142.

3) *Вѣра и Разумъ* № 6, 339—340.

4) *Döllinger*, 151.

5) *Ibid.* 41—42; *Порфирій*, Исторія Аѳона ч. III, отд. 2, 878; *Döllinger*, 171. Впрочемъ по другой теоріи Христосъ былъ также Богъ, но ниже Бога Отца и выше Духа Святаго *ibid.* 166.

6) *Döllinger*, II, 370.

7) Ср. *Döllinger*, II, 391 и утвержденіе бегардовъ, что Христосъ не былъ человѣкъ, но призракъ (phantasma) *ib.* 398. Ср. еще 402: Item quod sanguis boni hominis sicut sunt ipsi vel superfluitatis suae si posset etiam credi, ita reverenter deberet venerari sicut in altari corpus et sanguis Jesu Christi“ и стр. 416—417. „Разумные люди“ говорили, что есть одна только Дѣва—Вѣчная Мудрость.—*Вѣра и Разумъ* 1897, № 10, 611.

По ученію Паламы ангелы по природѣ ниже людей.

Не Византія была виной характеристичнаго для Россіи XIV—XVI вѣковъ умственнаго застоя. Не только въ Византіи сохранялось живое начало въ области мысли, не умирали интересы философіи и знанія, но подъ вліяніемъ ея и ближайшія славянскія державы, въ особенности Болгарія, были довольно чутки къ движеніямъ религіозно-философской мысли за ихъ предѣлами, хотя не въ такой степени, къ новымъ литературнымъ теченіямъ и вкусамъ. Идеи, волновавшія западно-европейское общество XIV вѣка, находили пріемъ у византійскаго и болгарскаго. Пробужденіе критическаго отношенія къ дѣйствительности, въ частности къ явленіямъ церковной и общественной жизни, открытое заявленіе правъ личности были нечужды не только Византіи, но и Болгаріи. Не вина Византіи, что проводники выработанныхъ ею въ XIV столѣтіи религіозно-нравственныхъ идей на Руси не имѣли успѣха. Причиной были географическія, историческія и политическія условія страны. Во всякомъ случаѣ всѣ отрадныя явленія русской жизни XIV—XVI вѣковъ исходятъ изъ Византіи и Болгаріи.

ГЛАВА IV.

Болгарская литература временъ послѣднихъ Шишмановичей.

Отдѣлъ 1.

ОРИГИНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1.

Общая характеристика болгарской литературы разсматриваемаго времени; самый выдающійся представитель болгарской литературы XIV в. Евѳимій; другія оригинальныя произведенія этого времени; біографическія свѣдѣнія о Евѳиміи, сообщаемыя Цамблакомъ; литературные труды Евѳимія; житія Евѳимія: поводы къ ихъ написанію; отношеніе къ проложнымъ житіямъ; къ какому времени нужно относить составленіе этихъ послѣднихъ? характеристика ихъ стиля и изложенія сравнительно съ житіями Евѳимія; кто могъ быть ихъ авторомъ? проложныя житія, во всякомъ случаѣ, послужили источникомъ для житій Евѳимія.

Небогата ни количественно, ни качественно оригинальная литература Болгаріи временъ Іоанна Александра и его преемниковъ и почти вся представлена въ сочиненіяхъ знаменитаго Тырновскаго патріарха Евѳимія. Между тѣмъ, обстоятельства, повидимому, вполнѣ благопріятствовали самому широкому развитію литературы. Оба царя: Іоаннъ Александръ и его преемникъ Іоаннъ Шишманъ отличаются щедрымъ покровительствомъ лицамъ, занимающимся книжнымъ дѣломъ, поручаютъ имъ переводы съ греческаго на болгарскій, заботятся и о внѣшнемъ видѣ рукописей. Мистицизмъ, развитіе ересей также должны были бы вызвать оригинальную литературу, тѣмъ болѣе, что на аренѣ церковной жизни является нѣсколько выдающихся дѣятелей. Въ переводной литературѣ наблюдается особенное оживленіе. Переведенныя раньше произведенія вновь переводятъ, появляются переводы сочиненій, доселѣ не переведенныхъ. Вообще въ обществѣ замѣтно пробужденіе научныхъ инте-

ресовъ и проблески сознательнаго отношенія къ явленіямъ окружающей дѣйствительности. Тѣмъ не менѣе отсутствіе оригинальной литературы въ широкихъ размѣрахъ легко объяснимо. Прежде всего объясненія, на мой взглядъ, слѣдуетъ искать именно въ широкомъ развитіи переводной литературы. Въ данномъ случаѣ нѣкоторую аналогію можно усматривать въ русской литературѣ времени Петра Великаго. Какъ тамъ, такъ и въ Болгаріи XIV вѣка переводческая дѣятельность поглощала вниманіе болѣе или менѣе выдающихся литературныхъ дѣятелей. Новыя требованія, предъявляемыя къ переводамъ, заставляли не довольствоваться старыми переводами, но исправлять ихъ или давать новые, болѣе точно и близко передающіе подлинникъ. Надлежало восполнить и пробѣлы въ переводной литературѣ и ознакомить общество съ новыми явленіями преимущественно религіозной жизни современной Византіи. Усиленная переводная дѣятельность возбуждала цѣлый рядъ вопросовъ, касающихся языка литературы и правописанія. Нужно было разъ навсегда установить норму литературнаго языка, сообщить ему единообразіе, нарушаемое болѣе или менѣе безсознательнымъ внесеніемъ особенностей родного нарѣчія или говора отдѣльными переводчиками и писцовъ. Важно было ввесть и опредѣленную орѳографію, въ которой до сихъ поръ господствовалъ полный произволъ, иногда бывшій причиной ошибокъ или описокъ. Забота о выработкѣ литературнаго языка и установленіи опредѣленнаго правописанія немало занимаетъ выдающихся литературныхъ дѣятелей этого времени. Какъ извѣстно, вопросами этими интересовались русскіе писатели въ эпоху ближайшихъ преемниковъ Петра. (Конечно приведенныя аналогіи не относятся къ внутреннему значенію сопоставляемыхъ эпохъ). Когда, наконецъ, удалось овладѣть содержаніемъ новыхъ идей, распространившихся въ Византіи, и установить болѣе или менѣе опредѣленные принципы литературнаго языка и правописанія, открылась возможность и для самостоятельной литературной дѣятельности. Но въ Болгаріи уже не было мѣста для нея, и ученики школы Евѳимія расходятся въ другія славянскія земли: Сербію и Россію, гдѣ ихъ дѣятельность дала плодотворные результаты, какъ въ смыслѣ развитія литературы, особенно житійной, такъ и проникновенія новыми идеями лучшей части общества. Не вина ихъ, если эти идеи не вошли въ жизнь!

Правда, нельзя не признать направленія болгарскихъ литературныхъ дѣятелей XIV — XV в. одностороннимъ. Изъ явленій ум-

ственно-религіозной жизни Византіи XIV вѣка они усвоили преимущественно мистицизмъ. Развивавшееся на ряду съ мистицизмомъ и то приходившее во враждебное столкновеніе, то переплетавшееся съ нимъ гуманистическое движеніе, которое выражалось въ увлеченіи классической древностью, въ стремленіи освободиться отъ обязательныхъ для всѣхъ путь религіозно-умственной жизни, въ развитіи индивидуализма и связанныхъ съ нимъ культѣ личной славы, дружбы и любви къ природѣ—все это осталось почти чуждымъ болгарскимъ дѣятелямъ на поприщѣ религіи и литературы. Мало того, они относятся враждебно къ обнаруженіямъ новыхъ вѣяній на родинѣ. Но иначе и не могло быть. Они усвоили то, что болѣе было доступно ихъ пониманію. Самый мистицизмъ принялъ у нихъ односторонне-аскетическое направленіе. Въ этомъ сказались плоды вѣковой отсталости славянскихъ народовъ отъ Западной Европы, обусловленной, какъ позднимъ выступленіемъ ихъ на сцену всемірной исторіи, такъ и неблагопріятными политическими обстоятельствами, препятствовавшими болѣе или менѣе самостоятельному и интенсивному развитію ихъ культуры. Положеніе Болгаріи въ данномъ случаѣ не было изъ числа выгодныхъ. Благодаря близости Византіи не могла свободно развиваться въ Болгаріи ни политическая, ни культурная жизнь, и въ силу этого Болгарія не могла надлежащимъ образомъ воспользоваться и плодами византійской культуры.

Просвѣщеннымъ сословіемъ въ Болгаріи XIV вѣка является почти исключительно духовенство, и это предрѣшило характеръ литературы, какъ въ Болгаріи, такъ и въ другихъ славянскихъ странахъ, издавна жившихъ общей культурной жизнью.

Оригинальная литература представлена главнымъ образомъ трудами Евѳимія. Можно еще указать на проложныя житія, послужившія источниками Евѳиміевскихъ и еще на два произведенія житійной литературы: „Память преподобныхъ отецъ нашихъ, огнемъ сожженныхъ въ обители святаго великомученика и побѣдоносца Георгія, именуемой Зографъ, въ царствованіе Палеолога Азимита“, неизвѣстно, въ какомъ году написанную[1]), и похвальное слово Филоѳеѣ,

[1]) Помѣщена въ сборникѣ № 1706 Румянц. Музея (описаніе сборника дано *Викторовымъ* въ „Собраніи рукописей В. И. Григоровича“, стр. 16—17).

составленное Іоасафомъ, митрополитомъ Бдинскимъ, въ 1395 году. Что касается перваго произведенія, то я подробно останавливался на немъ въ своемъ „Отчетѣ“ [1]). Здѣсь ограничусь замѣчаніемъ, что неизвѣстный авторъ его, очевидно, принадлежалъ къ той же литературной школѣ, что и Евѳимій. Въ „Памяти“ мы находимъ введеніе и заключеніе во вкусѣ Евѳимія. Риторическими амплификаціями распространяются скудныя свѣдѣнія житія. Къ сожалѣнію, я не имѣлъ возможности познакомиться съ похвальнымъ словомъ Іоасафа, до сихъ поръ не напечатаннымъ. Судя по отрывкамъ, приведеннымъ Иречкомъ [2]), авторъ въ своемъ изложеніи слѣдовалъ манерѣ Евѳимія.

Въ обоихъ произведеніяхъ, въ особенности въ послѣднемъ, отражается современное тяжелое политическое положеніе Болгаріи.

Обращаюсь къ Евѳимію самому выдающемуся и (по крайней мѣрѣ для второй половины XIV в.) почти единственному дѣятелю на поприщѣ оригинальной болгарской литературы этого времени [3]). Церковная и литературная дѣятельность его относится уже ко времени царя Іоанна Шишмана.

Біографическія свѣдѣнія о Евѳиміи даны Григоріемъ Цамбла-

---

[1]) Стр. 49—50.

[2]) Въ статьѣ Българский царь Срацимиръ Видинский — *Периодическо Списание въ Срѣдецъ* I, 43—45.

[3]) Литература о Евѳиміи: *арх. Леонидъ*, Послѣдній патріархъ болгарскаго царства блаженный Евѳимій и его сочиненія—*Чтенія въ Имп. Общ. Ист. и Древн. Рос.* 1870, IV, Смѣсь, 13—18; *Качановскій*, Къ вопросу о литературной дѣятельности болгарскаго патріарха Евѳимія—*Христіанское Чтеніе* 1870. II, 216—265; *Онъ же*—Новыя данныя для изученія литературной дѣятельности болгарскаго тырновскаго патріарха Евѳимія - *Хрис. Чтен.* 1888, I, 470—497; *Сырку*, Нѣсколько замѣтокъ о двухъ произведеніяхъ тырновскаго патріарха Евѳимія—Сборникъ статей по славяновѣдѣнію сост. и изд. учен. В. И. Ламанскаго Спб. 1883, 348 - 401; *Онъ же*, Къ вопросу объ исправленіи книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ—*Ж. М. Н. П.* 1886, іюнь, 303—348; сентябрь, 29—57; *Онъ же*, Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ т. I. Литургическіе труды патріарха Евѳимія, вып. II. Тексты—*Записки истор. фил.-фак. Имп. Спб. Унив.* ч. XXV в. 2 Спб. 1894. Свѣдѣнія о Евѳиміи мы находимъ также въ „Обзорѣ Хронографовъ“ Попова ч. II, 26—28; у *Голубинскаго* въ его „Очеркѣ“ стр. 84—89, 172—175; въ „Исторіи болгаръ“ Иречка, стр. 411—413, 427, 451—453, 568—569, 571. См. еще *Период. Спис.* II, 17—18 и *Гласник*, 31, 243—258 (вводная статья арх. Леонида къ изд. житія Евѳимія).

комъ въ его Похвальномъ Словѣ Евеимію [1]). Цамблакъ былъ родственникомъ Евеимія [2]) и его ученикомъ. Но говорить о жизни Евеимія на основаніи личныхъ воспоминаній онъ могъ, начиная только приблизительно съ 1378—1379 годовъ, когда уже Евеимій былъ патріархомъ Въ 1379 году Цамблакъ, по собственнымъ словамъ, былъ еще въ отроческомъ возрастѣ [3]), и, напримѣръ, воспоминаніе о обстоятельствахъ пріема Кипріана Тырновскимъ духовенствомъ и горожанами сохранилось въ его памяти въ самыхъ общихъ чертахъ. Между тѣмъ, какъ видно, событіе глубоко запало въ душу мальчика, если спустя 30 лѣтъ онъ вспоминаетъ о немъ.

Итакъ, разсказъ о предшествовавшей вступленію на патріаршую каѳедру жизни Евеимія, долженъ былъ опираться на свидѣтельства лицъ, близко знавшихъ послѣдняго. Цамблакъ указываетъ на такихъ лицъ—иноковъ Студійскаго монастыря, Лавры. Аѳанасія и Аѳонскихъ исихастовъ [4]). Замѣчу еще, что „Слово" было написано Цамблакомъ уже въ бытность его Кіевскимъ митрополитомъ.

Разбирая Слово Цамблака, мы убѣждаемся, что оно даетъ мало фактовъ жизни Евеимія, да и тѣ не всегда достовѣрны. Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что Григорій при составленіи своего слова, очевидно, не спускалъ глазъ съ извѣстнаго уже намъ житія Ѳеодосія Тырновскаго. Житіе Ѳеодосія дало ему не только матеріалъ для параллелей, но Цамблакъ фактическія данныя житія примѣнилъ къ Евеимію. На пользованіе въ этихъ цѣляхъ житіемъ Цамблакъ самъ какъ бы намекаетъ въ одномъ мѣстѣ „Слова", замѣчая: оного (Григорія) ѹбо блаженныи Ѳеодосие, сего же чюдныи Еѵѳимие приемникъ житїю и молитве бяше" [5]).

Подобно Каллисту Цамблакъ умалчиваетъ о происхожденіи своего героя. Помимо аскетическихъ тенденцій, у Каллиста, какъ

---

[1]) Напечатано арх. Леонидомъ въ *Гласникъ* т. 31, стр. 258—291.

[2]) Вѣрнѣе свойственникомъ. Ср. *Арх. Леонидъ*, Кипріанъ до восшествія на Московскую митрополію, *Чтен. въ Импер. Общ. Истор. и Древн. Росс.* 1867, II, 12—13; *S.* Кіевскій митрополитъ Григорій Цамблакъ—*Богословскій Вѣстникъ* 1895, іюль, 57—58. О Цамблакѣ см. еще статью *Сырку*: „Новый взглядъ на жизнь и дѣятельность Григорія Цамблака" *Ж. М. Н. П.* 1884 г., II, Критика и библіогр., 106—153.

[3]) См. „*Чтенія въ Имп. Общ. Ист. и Древн. Рос.* 1872, I, Смѣсь, 27 (Надгробное слово Цамблака Кипріану).

[4]) *Гласник* 31, стр. 265.

[5]) *Ibid* 263.

мы видѣли, были другія побудительныя причины не упоминать о родныхъ Ѳеодосія. Онъ только намекаетъ, что Ѳеодосій былъ изъ весьма знатнаго рода. Такихъ побудительныхъ причинъ не могло быть у Цамблака. Итакъ, здѣсь просто подражаніе Каллисту. Любимое выраженіе Каллиста о своихъ герояхъ—гражданинъ Вышняго Іерусалима встрѣчается и у Цамблака. Въ обычныхъ чертахъ, усвоенныхъ византійской и болгарской литературой житій XIV вѣка, подъ вліяніемъ отчасти ученія исихастовъ, отчасти житій Метафраста, говоритъ Григорій о избраніи Евѳиміемъ съ юныхъ лѣтъ иноческаго образа жизни, о его смиреніи, всенощныхъ стояніяхъ и таковомъ же пѣніи, возсылаемомъ, притомъ, изъ глубины души, спаньѣ на голой землѣ, постѣ, нестяжательствѣ, пустынолюбіи, дьявольскихъ искушеніяхъ и пр. Такимъ же образомъ не представляются характеристичными для Евѳимія заявленія Цамблака о повиновеніи Евѳимія игумену и попеченіи его о братіи. Евѳимій по отношенію къ Ѳеодосію играетъ ту же роль, какую Герасимъ и отчасти Ѳеодосій по отношенію къ Григорію Синаиту, Романъ—Ѳеодосію, являясь подобно послѣднимъ alter ego своего наставника. Разсказъ о томъ, въ какомъ видѣ нашелъ разъ Евѳимій Ѳеодосія [1], напоминаетъ разсказы Каллиста и бывавшемъ временами чудномъ измѣненіи внѣшняго вида Григорія Синаита [2] и еще болѣе одно мѣсто житія Ромила [3]. Ѳеодосій по житію имѣлъ видѣніе о будущемъ процвѣтаніи Килифаревской обители [4]. Цамблакъ, составившій Слово уже въ XV вѣкѣ, влагаетъ въ уста Ѳеодосія пророчество о завоеваніи турками Болгаріи и о узахъ о гоненіи, которымъ суждено подвергнуться его ученику [5]. Въ поѣздкѣ Ѳеодосія въ Константинополь, по словамъ Цамблака, принималъ участіе и Евѳимій, который и похоронилъ своего учителя въ Царьградѣ [6]. Въ самомъ фактѣ сопровожденія Евѳиміемъ Ѳеодосія

---

[1]) *Ibid* 263—264.

[2]) *„Житие“*, 12.

[3]) Однажды, когда въ сыропустъ собрались иноки для принятія заповѣди отъ старца и трапезованія, разсказываетъ авторъ житія, они обратили вниманіе на необыкновенное состояніе Ромила: „добрын ро́миль ѣ̑ко и̑з8млень се́де. ни́же пи́щи сладцѣ причещалшесе. нъ̑ ѣ̑ко въсхыщень и̑ истоупивь и̑ вънѣ́ се́бе и̑ оу̑мь и̑мѣ̀ нѣгдѣ̀ въ мьутлии̑и пребы́влюшть“. Наконецъ, Ромилъ всталъ и съ плачемъ ушелъ въ келлію.

[4]) *„Житіе“*, д. 6.

[5]) *Гласник* 31, 264.

[6]) *Ibid.*

нѣтъ ничего невѣроятнаго. Но сомнительнымъ представляется утверждeніе Цамблака, что многіе жители Константинополя, оставивъ своихъ духовныхъ руководителей, извѣстныхъ добродѣтельной жизнью, обращались за совѣтами къ Евѳимію [1]). Представляется мало понятнымъ фактъ такого увлеченія болгарскимъ монахомъ, варваромъ по представленію грековъ, въ образованной средѣ,—человѣкомъ, который, быть можетъ, еще не владѣлъ знаніемъ греческаго языка. Не менѣе странно, что Каллистъ ни словомъ не упоминаетъ о Евѳиміи. Правда, Каллистъ не упоминаетъ и о Ѳеодосіи въ житіи Григорія, но это легко объясняется предположеніемъ, что во время написанія Каллистомъ житія Григорія, Ѳеодосія уже не было въ живыхъ, и Каллистъ рѣшилъ написать отдѣльное житіе своего друга. Вѣроятно, свидѣтельство Каллиста о необыкновенномъ почтеніи, оказанномъ Константинопольскимъ патріархомъ Ѳеодосію, о наставленіяхъ послѣдняго ученикамъ, Григорій примѣнилъ къ Евѳимію, замѣнивъ учениковъ—жителями Константинополя. Впрочемъ этотъ разсказъ Григорія можно причислить къ общимъ мѣстамъ.

Далѣе Цамблакъ повѣствуетъ о подвижничествѣ Евѳимія на Аѳонѣ (?). Не довольствуясь обычнымъ иноческимъ подвижничествомъ, Евѳимій становится столпникомъ [2]). Опять таки трудно сказать, дѣйствительно ли Евѳимій предавался столпничеству или оно... заимствовано изъ какого-либо другого житія. Замѣчу, что въ житіи пр. Параскевы, составленномъ *Евѳиміемъ*, говорится о столпникѣ, подвизавшемся вблизи могилы преподобной, который, не будучи въ состояніи переносить смрадъ отъ разлагавшагося трупа нѣкоего моряка, лежавшаго невдалекѣ, сошелъ со столпа и побудилъ окрестныхъ жителей зарыть трупъ [3]). Братъ Параскевы назывался *Евѳиміемъ* и былъ впослѣд-

---

[1]) *Ib.* 265.

[2]) Кстати, не заключается ли ошибка въ печатномъ текстѣ житія: „столпъ онъ иже въ тои честнои горѣ его же Селинꙗ нарицают“? Не было ли въ рукописи вмѣсто этого ...иже въ то՛ честнѡ҃ горѣ его же и пр. Тогда Селина просто на просто значило бы Солунь, какъ извѣстно, встрѣчающійся и въ формѣ Селунь въ слав. текстахъ. Солунь, дѣйствительно, былъ однимъ изъ центровъ исихастическаго ученія, а Евѳимій здѣсь предавался *безмолвію*. Однако Цамблакъ помѣщаетъ эту Селину вблизи Лавры Аѳанасія! *Гласник.* 31, 266.

[3]) *Великія Минеи Четіи Макарія* изд. Археогр. Коммис., октябрь, ст. 1030.

ствіи, по словамъ житія, Мадитскимъ епископомъ[1]. Не этому ли разсказу обязано столпничество Евѳимія? Подобная комбинація данныхъ житія вовсе не является невѣроятной для Цамблака. Манипуляціи, продѣланныя Цамблакомъ надъ житіемъ Филоѳеи, врядъ ли менѣе безцеремонны[2]. Далѣе субъективизмъ, свойственный византійскимъ житіямъ XIV вѣка, сообщился и житіямъ Евѳимія, и по нимъ мы можемъ составить себѣ довольно опредѣленное представленіе о его симпатіяхъ и антипатіяхъ, вообще познакомиться съ характеромъ его воззрѣній. Тогда страннымъ является, почему Евѳимій ни въ одной изъ житій не обмолвился ни словомъ сочувствія къ столпничеству. Ничего не говоритъ онъ о столпничествѣ и въ посланіи къ Кипріану, гдѣ, однако, умѣстно было бы упомянуть о немъ.

Безспорнымъ является фактъ подвижничества Евѳимія на Аѳонѣ въ духѣ ученія исихастовъ, на что намекъ мы находимъ въ помянутомъ посланіи.

Мало достовѣрнымъ представляется и разсказъ о преслѣдованіи Евѳимія царемъ Іоанномъ Палеологомъ. Именно Цамблакъ разсказываетъ, что царю нѣкоторые монахи донесли о томъ, что Евѳимій скрываетъ многія богатства. Царь, будучи златолюбивымъ, повѣрилъ этому. Прибывъ въ Лавру, царь сталъ допытываться у Евѳимія о богатствахъ и, ничего не добившись, отправилъ его въ заточеніе на островъ Лемносъ. Но затѣмъ, устрашенный видѣніемъ, вернулъ его[3].

На мой взглядъ, достовѣрнымъ здѣсь можно признать только заточеніе Евѳимія. Нужно было быть очень наивнымъ, чтобы повѣрить, что Евѳимій скрываетъ богатства. Врядъ ли мыслима такая наивность въ Византійскомъ государѣ XIV вѣка. И какой смыслъ имѣло бы заточеніе Евѳимія? О баснословности обстоятельствъ освобожденія Евѳимія нечего и говорить. Какія же, однако, могли быть причины для заточенія Евѳимія? Объясненія слѣдуетъ искать въ политическихъ отношеніяхъ Византіи и Болгаріи. Въ 1364 году Палеологъ велъ войну съ Болгаріей, въ 1366 году царь Іоаннъ Шишманъ не давалъ пропуска византійскому царю, возвращавшемуся

---

[1]) *Ibid.* ст. 1026.

[2]) Ср. мой „Отчетъ“, стр. 37—40.

[3]) *Гласник* 31, 266—268.

изъ поѣздки къ заграничнымъ дворамъ, и слѣдствіемъ этого былъ походъ Амедея[1]. Не въ связи ли съ этимъ находится и заточеніе Евѳимія, быть можетъ, уже пользовавшагося извѣстностью на родинѣ и, по всѣмъ вѣроятіямъ, происходившаго изъ знатнаго рода. Разумѣется, Григорій счелъ неудобнымъ говорить о дѣйствительной причинѣ заточенія и воспользовался распространенными въ агіографической литературѣ разсказами о преслѣдованіяхъ, которымъ подвергались отшельники по подозрѣнію, что они хранятъ у себя тайно богатства. Правда, главными дѣйствующими лицами въ этихъ разсказахъ являются обыкновенно разбойники, но Цамблаку могли быть извѣстны разсказы въ родѣ переданнаго Печерскимъ Патерикомъ о мученіяхъ, которыя претерпѣли отъ князя Мстислава Святополчича преподобные Василій и Ѳеодоръ по той же причинѣ[2]. Да и совершенно измѣнить фактъ преслѣдованія Евѳимія *именно* византійскимъ царемъ Цамблакъ не могъ. Въ результатѣ царь надѣленъ златолюбіемъ, а, по страсти Цамблака къ чудесному, возвращеніе Евѳимія изъ ссылки приписывается страшному сну, видѣнному царемъ, вмѣсто болѣе простой и естественной причины—заключенія мира съ болгарами или, быть можетъ, ходатайства Константинопольскаго духовенства, съ представителями котораго Евѳимій, какъ спутникъ Ѳеодосія, могъ познакомиться еще въ бытность свою въ Царьградѣ.

При такой недостовѣрности свѣдѣній, сообщаемыхъ Цамблакомъ, невольно возникаетъ вопросъ, не слѣдуетъ ли причислить къ литературному пріему замѣчаніе Цамблака, что свое повѣствованіе онъ основываетъ на разсказахъ монаховъ, знавшихъ Евѳимія. Во всякомъ случаѣ разсказы эти онъ слышалъ не въ Россіи, въ которой составилъ свое „Слово“.

Какъ бы то ни было, изъ словъ Цамблака явствуетъ, что Евѳимій нашелъ себя вынужденнымъ оставить Византію и возвратиться на родину. Онъ теперь поселился въ окрестностяхъ Тырнова, въ предмѣстьи, называемомъ Перой, въ монастырѣ св. Троицы. Здѣсь, по словамъ Цамблака, онъ занялся переводомъ священныхъ книгъ съ греческаго на болгарскій языкъ[3].

---

[1]) См. объ этомъ въ первой главѣ.
[2]) *Яковлевъ*, Древне-кіевскія религіозныя сказанія. Варшава 1875, 152.
[3]) *Гласник* 31, 270.

Избраніе Евѳимія въ патріархи, дѣятельность его въ новомъ званіи изображаются у Цамблака слишкомъ въ общихъ чертахъ, чтобы можно было составить объ этомъ опредѣленное представленіе Насколько достовѣрнымъ можно считать сообщеніе Цамблака о борьбѣ Евѳимія съ еретиками, было сказано выше. Евѳимій учредилъ въ Тырновѣ страннопріимницу, прекратилъ ярмарку, происходившую вблизи одной церкви по храмовымъ праздникамъ, однажды, по случаю бездождія, устроилъ крестный ходъ въ поле съ молебствіемъ; онъ не чуждался, повидимому, общества: бывалъ въ частныхъ домахъ, наставляя въ добродѣтели хозяевъ—вотъ все, что мы знаемъ о жизни и дѣятельности Евѳимія въ санѣ патріарха по житію Григорія [1]). Что касается утвержденія Цамблака, что къ Евѳимію отовсюду стекался народъ не только изъ Болгаріи, но и изъ другихъ странъ: изъ сѣвера—до океана, изъ запада до Иллирика [2]), то въ подобныхъ же чертахъ рисуетъ популярность Григорія Синаита и Ѳеодосія Каллистъ [3]). Врядъ ли отражаетъ дѣйствительныя событія и разсказъ Цамблака о обстоятельствахъ взятія Тырнова. Здѣсь мы находимъ и патетическую рѣчь Евѳимія къ турецкому начальнику при веденіи его на казнь и чудесное избавленіе отъ смерти, имѣющее свой первообразъ еще въ извѣстномъ библейскомъ разсказѣ о Іеровоамѣ, и трогательное прощаніе Евѳимія съ паствой—однимъ словомъ все, что можетъ придать событію болѣе эффектности, умилить, растрогать читателя, и что носитъ слишкомъ театральный, такъ сказать, мелодраматическій характеръ, чтобы быть правдивымъ [4]).

Чтобы окончательно убѣдиться въ этомъ, довольно сравнить разсказъ Цамблака съ разсказомъ Іоасафа, митрополита Бдинскаго, современника и, быть можетъ, очевидца событія. А между тѣмъ, и изложенію Іоасафа свойственна искусственность и цвѣтистость Евѳиміевской литературной школы!

Умеръ Евѳимій въ плѣну, во Ѳракіи.

Литературная дѣятельность Евѳимія выразилась въ составленіи

---

[1]) *Ibid.* 277—279.

[2]) *Ib.* 279.

[3]) *„Житіе"* Григорія, 30;—Ѳеодосія, ҁ.

[4]) *Гласник* 31, 281—289. Разсказъ о взятіи Тырнова служитъ явнымъ доказательствомъ, что Цамблакъ не присутствовалъ при этомъ взятіи. Ср. *Богослов. Вѣст.* 1895, іюль, 63.

житій, похвальныхъ словъ и посланій, въ переводѣ и исправленіи богослужебныхъ книгъ и, кажется, нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ произведеній, въ реформѣ правописанія. Извѣстный литературный болгарскій дѣятель XVIII вѣка Паисій утверждаетъ, что пользовался въ своей исторіи болгарскаго народа, между прочимъ, какими-то историческими сочиненіями Евѳимія. Къ сожалѣнію, о нихъ ничего неизвѣстно.

Обращаюсь къ житіямъ и похвальнымъ словамъ Евѳимія (послѣднія, въ сущности мало отличаются отъ житій).

Евѳимію принадлежатъ житія Іоанна Рыльскаго, Параскевы, Филоѳеи, Иларіона Могленскаго, похвальныя слова Константину и Еленѣ, Михаилу изъ Потуки и св. великомученицѣ Недѣлѣ (къ сожалѣнію, это слово осталось мнѣ неизвѣстнымъ), наконецъ, Повѣсть о обновленіи храма въ Іерусалимѣ[1]).

Житія Евѳимія представляютъ интересъ не столько по своему историческому содержанію, котораго не больше, чѣмъ въ первоначальныхъ житіяхъ, послужившихъ источниками, сколько, какъ литературныя произведенія, уясняющія литературные вкусы и стремленія тогдашняго образованнаго болгарскаго общества.

Прежде всего, какія побудительныя причины были у Евѳимія для составленія житій?". Онъ самъ въ нѣкоторыхъ житіяхъ говоритъ, что къ составленію ихъ былъ *побужденъ* царемъ Іоанномъ Шишманомъ. Такъ, во введеніи къ житію Параскевы Евѳимій замѣчаетъ, что находитъ выше своихъ силъ представить повѣствованіе, достойное святой. Пиша житіе, онъ исполняетъ только желаніе царя. „Но елма дръжава твоего благочестиваго царствія усрьдствуеть и понуждаеть нашу немощь в сие благое и богоугодное дѣло не будетъ ключимо, еже толико усрьдіе же коупно и желаніе презрѣти твоего благочестиваго и дръжавнаго царствія"[2]). Въ заключеніи похвальнаго слова Константину и

---

[1]) Перечисленіе трудовъ Евѳимія представлено *Качановскимъ*—*Христ. Чтеніе*, 1882 г. II, 216, 229 и *Сырку* въ статьѣ: „Нѣсколько замѣтокъ о двухъ произведеніяхъ Тырновскаго патріарха Евѳимія"—*Сборникъ статей по славяновѣдѣнію, сост. и изд. учениками В. И. Ламанскаго*, 350—354. Тамъ же указаны рукописи, въ которыхъ помѣщены сочиненія Евѳимія, и изданія ихъ.

[2]) „*Минеи*", окт. ст. 1023.

Еленѣ Евѳимій замѣчаеть, что былъ понужденъ къ составленію его царемъ [1]).

Въ житіи Іоанна Рыльскаго мы находимъ указаніе на другую побудительную причину. Евѳимій здѣсь говоритъ, что до сихъ поръ не было житія, достойнаго святого. „иже ко иже прѣжде насъ о немъ нехытрѣ нѣкако и гроубѣ списаше". Поэтому то Евѳимій и рѣшилъ составить свое житіе: „сиж мы по лѣпотѣ якоже клюучимо исть оусрьдьно сьповѣдати потьщахомъ се" [2]). Объ этой *лѣпотѣ* говоритъ Евѳимій и во введеніи къ житію Параскевы. Здѣсь же онъ замѣчаетъ, что по повелѣнію царя „творитъ слову изъявленія" „не просто и туне, но усердно и съ тщаніемъ" [3]).

Для составленія похвальныхъ словъ могли быть и внѣшніе поводы. По всѣмъ вѣроятіямъ, они были произнесены Евѳиміемъ въ церкви въ дни чествованія памяти святыхъ, особенно чтимыхъ болгарскимъ царствующимъ домомъ. Въ частности, что касается похвальнаго слова Константину и Еленѣ, то составленіе его могло быть обусловлено и семейнымъ торжествомъ Шишмановичей. Вспомнимъ, что одинъ зять Іоанна Александра назывался Константиномъ [4]).

Новыхъ житій Евѳимій не составляетъ, а передѣлываетъ старыя согласно съ вкусами современнаго общества и въ частности, быть можетъ, царя. Но что разумѣетъ Евѳимій подъ житіями, писанными грубо и неумѣло? Въ Прологахъ, начиная съ XIV вѣка, нерѣдко встрѣчаются житія Іоанна Рыльскаго и Михаила изъ Потуки, и разсказъ о перенесеніи мощей Могленскаго. Находимъ тамъ и житіе Параскевы. Къ какому времени относятся перечисленныя житія.

Всѣ эти житія оканчиваются повѣствованіемъ о перенесеніи мощей святыхъ при Калоіоаннѣ или Іоаннѣ Асѣнѣ II Значить ли это, что они были тогда составлены? [5]). Не думаю. Разсказъ о перенесеніи мощей носитъ характеръ повѣствованія о временахъ давнопрошедшихъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ изъ этихъ житій говорится довольно по-

---

[1]) *Труды Кіевск. Духовн. Акад.* 1870, октябрь, 267.

[2]) *Гласник,* 22, 266.

[3]) *„Минеи"*, l. c. ст. 1023.

[4]) Женатый на его дочери Кераѳамари. *Успенскій.* „О нѣкоторыхъ славянскихъ и по-славянски писанныхъ рукописяхъ" и пр. *Ж. М. Н. П.* 1878 г. IX, стр. 19.

[5]) Такого мнѣнія держится Сырку—ор. с., 367.

дробно о политическихъ обстоятельствахъ, предшествовавшихъ перенесенію мощей. Такъ мы читаемъ въ житіи Іоанна Рыльскаго: „Не многоу же врѣмени минѫвшоу вънегда благоволи Богъ въздвигнѫти пѫдшѫѧсѧ скынниѧ и обновити блъгарскѫѧ власть обестѫмлѫшѫѧ грьчьскыимъ насилїемъ и вънегда въздвиже рогъ блъгарскаго цртва при христолюбивѣмъ црѣи Асѣни. емоу же имѧ въ стѣмь крщении Іѡаннь.“ [1]). Къ чему всѣ эти подробности, если житіе писалось при жизни Асѣня или сравнительно скоро послѣ его смерти? Вообще такъ говорить можно только о времени давнопрошедшемъ. И такое же отношеніе къ эпохѣ Асѣня замѣчается и въ дальнѣйшемъ повѣствованіи. Въ житіи Параскевы, говоря о желаніи Іоанна Асѣня перенесть мощи преподобной въ Тырновъ, неизвѣстный авторъ замѣчаетъ: „тогда фроугомь цариградь дрьжещіимь и даны дающіимь великому цароу іоанноу асѣну“ [2])—очевидно, и время господства латинъ въ Константинополѣ представлялось автору житія давнопрошедшимъ. Въ разсказѣ о перенесеніи мощей Иларіона читаемъ: „минѫвшимь мьногымъ лѣтомъ и врѣменемъ [3]) въсприемъ црьствиѧ скиптры новый црь іѡаннь асѣнь снъ стараго асѣня црѣ. и бы цртвоуѧ и обладоуѧ надъ блъгары. и грькы же и фрѧгы. срьбы же и арбанасы. и вса грады ѡ морѣ и до морѣ изволиса томоу црю“ [4]) и пр.—разсказъ о давнопрошедшемъ времени!

По особенностямъ изложенія и лексикологіи составленіе житій должно быть приписано одному лицу. Объ этомъ свидѣтельствуетъ характеристичное для всѣхъ (за исключеніемъ житія Іоанна Рыльскаго) заключеніе: „его же (или ея же) молитвами да сподобитъ насъ Господь царствію своему“. Примѣры сходства выраженій и оборотовъ: ѡнии же ѿкрывше гробь (л. 49). и видѣвше цѣло прѣпонаго тѣло, тли непричастно. и благаѧ вона исходѧщее прославлениѧ бга“ (жит. І. Р.) [5]), „тѣло же тое цѣло выдѣвше само укрѣплено и сьврьшенно и здраво,

---

[1]) Прологъ № 190 Ник. Единов. монаст. л. 50.

[2]) *Христ. Чт.* 1882, II, 221.

[3]) По смерти Калоіоанна. Такъ врядъ ли бы выразился писатель временъ Іоанна Асѣня II. Калоіаннъ былъ убитъ въ 1207 г., Іоаннъ Асѣнь вступилъ на престолъ въ 1218 г. См. *Пречекъ*, Исторія болгаръ, 325, 332 прим. 41.

[4]) Прологъ № 190 л. 48.

[5]) Прологъ л. 49.

шенно въ духѣ времени Александра мы находимъ въ житіяхъ эпитеты для Тырнова—стольный, царствующій градъ, богоспасаемый, богохранимый. Въ молитвѣ Іоанну Рыльскому призывается помощь святого въ покореніи подъ ноги державнаго болгарскаго царя всѣхъ враговъ скорѣе въ духѣ записи Псалтири 1337 г., чѣмъ житій Евѳимія, гдѣ подобныя моленія носятъ явно тревожный характеръ.

Считаю нелишнимъ указать, что въ сборникахъ, писанныхъ для Іоанна Александра, въ особенности въ сборникѣ 1348 г., находимъ рядъ разсказовъ изъ Патерика—большая часть изъ нихъ въ нѣсколько сокращенномъ сравнительно съ оригиналомъ изложеніи. Не имѣетъ ли это какого-либо отношенія къ краткости и строгой фактичности нашихъ житій? И не былъ ли причастенъ этому дѣлу патріархъ Ѳеодосій, прослывшій у византійскихъ и болгарскихъ мистиковъ человѣкомъ невѣжественнымъ? Такое лицо, разумѣется, не могло написать искуснаго житія: у него все выходило грубо и неумѣло! Какъ бы то ни было, я думаю можно признать болѣе или менѣе основательными приведенныя мною здѣсь и выше соображенія въ пользу составленія проложныхъ житій именно въ эпоху Іоанна Александра. Я не могу указать раньше періода времени, болѣе благопріятнаго для составленія этихъ дышащихъ патріотическимъ чувствомъ житій, чѣмъ царствованіе Іоанна Александра. Возникновеніе же ихъ въ эпоху послѣ Евѳимія немыслимо. Современникамъ Евѳимія, высоко цѣнившимъ подъ вліяніемъ изученія современной византійской агіографіи „плетеніе словесъ“, должны были казаться эти житія слишкомъ простыми, недостойными святыхъ, подвиги которыхъ разсказываютъ. И они, конечно, сохранились до нашего времени только благодаря тому обстоятельству, что рано попали въ Прологъ.

Особенности стиля, лексическія заставляютъ во всякомъ случаѣ относить составленіе житій къ XIV вѣку.

Евѳимій же, несомнѣнно, пользовался проложными житіями при составленіи своихъ. На это указываетъ не только сходство фактическихъ подробностей, но и одинаковыя выраженія и цѣлыя фразы, видно, цѣликомъ перенесенныя Евѳиміемъ изъ проложныхъ въ свои житія.

2

Какимъ образцамъ слѣдовалъ Евѳимій при составленіи своихъ житій? отличительныя черты византійской агіографіи XIV вѣка; индивидуализмъ ихъ; отношеніе къ природѣ; аналогичныя черты въ исторической литературѣ Византіи XIV вѣка; насколько эти черты отразились въ житіяхъ Евѳимія; характеристическія особенности послѣднихъ: попытки болѣе критическаго отношенія къ источникамъ; обработка ихъ по опредѣленной схемѣ; стремленіе Евѳимія къ обстоятельности; видѣнія и демонологія въ житіяхъ; проникновеніе ихъ исихастическимъ ученіемъ; тенденціозность житій Евѳимія; характеристика святыхъ; отношеніе къ природѣ Евѳимія и Цамблака; Константинъ Костенчскій, какъ лучшій представитель южно-славянской агіографіи новаго направленія.

Житія Евѳимія писаны отчасти подъ вліяніемъ житій Метафраста, но главнымъ образомъ современной агіографической литературы Византіи, въ частности житій Каллиста. Поэтому я считаю необходимымъ остановиться нѣсколько на характеристикѣ византійской агіографіи XIV вѣка.

Однимъ изъ лучшихъ и наиболѣе характеристичныхъ для разсматриваемаго періода житій слѣдуетъ признать житіе Григорія Синаита, составленное его ученикомъ Каллистомъ, впослѣдствіи Константинопольскимъ патріархомъ.

Согласно давно установившимся въ византійской агіографической литературѣ пріемамъ Каллистъ предпосылаетъ своему повѣствованію о жизни святого длинное введеніе [1]), въ которомъ говоритъ о пользѣ прославлять святыхъ составленіемъ житій. Полезно и хорошо прославлять подвиги доблестныхъ мужей, но проходитъ память этихъ мужей, а съ ней и прославленіе ихъ. Между тѣмъ, жизнь лицъ, подвизавшихся по Богѣ и просіявшихъ добродѣтелью, доставляетъ великую пользу не только тѣмъ, которые слышатъ прославленія и отсюда получаютъ склонность къ неустанному подражанію послѣднимъ, но и составителямъ похвалъ бываютъ награды и щедрыя мздовоздаянія отъ святыхъ и благодать. И Богъ, благоволящій къ таковому дѣлу, даруетъ широту мудрости благовѣствующимъ объ этомъ (σοφίας πλάτος τοῖς οὕτως εὐφημοῦσι χαρίζεται) тѣмъ болѣе, что похвала святыхъ переходитъ и на Бога. Далѣе Каллистъ упоминаетъ, что былъ самъ не такъ давно ученикомъ Григорія и сталъ какъ бы духовнымъ его

---

[1]) *Житіе*, стр. 1—2 (Зап. ист.-фил. фак. Спб. Унив. ч. XXXV).

рабомъ. Онъ будетъ разсказывать то, что изъ великихъ исправленій Григорія видѣлъ собственными глазами; только о жизни Григорія до своего знакомства съ нимъ будетъ говорить на основаніи сообщеній учениковъ Григорія [1]), искреннихъ послѣдователей его, исполненныхъ ревности и добродѣтели, которымъ разсказъ о дѣяніяхъ учителя доставлялъ услажденіе. Каллистъ говоритъ, что сильно желалъ бы сдѣлать языкъ орудіемъ, способнымъ выразить подобающее святому прославленіе, чтобы его посильная хвала была пріятна Богу и учителю, болѣе всякаго другого умѣвшему цѣнить посильный трудъ (τὸ ἐκ τῆς δυνάμεως δίκαιον). Насколько это достижимо для него, онъ представитъ подвиги святого сравнительно съ другими, жившими по Богѣ и возлюбившими добродѣтель, просто и какъ прекраснѣйшее и душеполезное благовоніе (ἁπλῶς καὶ ὡς ἥδυσμα κάλλιστον καὶ ψυχωφελές).

Обращаясь къ біографіи Григорія, Каллистъ вскользь упоминаетъ о томъ, что Григорій былъ знатнаго рода. Вѣдь онъ былъ гражданиномъ *небеснаго* отечества! И повѣствованіе свое Каллистъ начинаетъ съ той поры жизни Григорія, когда послѣднимъ положено было основаніе его подвижничества. Отличительной чертой житія является видимый интересъ автора къ внутреннему міру своего героя и проходящій черезъ житіе индивидуализмъ, сообщающій приводимымъ фактамъ свою особенную окраску. Говоря о поѣздкѣ Григорія въ Кипръ, Каллистъ передаетъ впечатлѣніе, произведенное послѣднимъ на кипрянъ. Я приводилъ это мѣсто раньше. Здѣсь замѣчу, что въ указаніи на гармонію наружности и души Григорія нельзя не видѣть проявленія вниманія къ психологіи героя. Любопытно отмѣтить также стремленіе Каллиста выставить Григорія въ повседневной обстановкѣ жизни. Фигура святого является болѣе живой, съ болѣе опредѣленными индивидуальными чертами. Нельзя не причислить къ этимъ послѣднимъ указанія Каллиста, что Григорій особенно отличался красивымъ почеркомъ. Кромѣ того, Каллистъ говоритъ о его любви къ чтенію, которому, по его словамъ, святой предавался день и ночь, собирая подобно любодѣльной пчелѣ тщательно цвѣты Ветхаго и Новаго Завѣта и передавая ихъ мышленію.

Превознося подвижничество Григорія, въ которомъ онъ упражнялся до встрѣчи съ Арсеніемъ, Каллистъ, однако, не затрудняется

[1]) *„Житіе"*, 6.

поставить Григорія въ неловкое положеніе передъ послѣднимъ. Въ Арсеніи вызываетъ улыбку сообщеніе Григорія о своемъ подвижничествѣ. Все это πρᾶξις, говоритъ онъ, а не θεωρία [1]). Развитіе религіозной жизни Григорія не представлено Каллистомъ въ шаблонныхъ чертахъ, издавна выработанныхъ агіографіей. Григорій съ самаго начала усердствуетъ въ служеніи Богу, однако не знаетъ главнаго и придаетъ исключительное значеніе πρᾶξις, которая на дѣлѣ служитъ только подготовительной ступенью къ θεωρία—и получаетъ наставленіе отъ Арсенія. Наученный Арсеніемъ, Григорій выступаетъ самъ проповѣдникомъ ученія о θεωρία. Θεωρία сильно занимаетъ самого Каллиста. И вотъ онъ подробно описываетъ упражненія въ θεωρία Григорія и измѣненія, происходившія въ немъ благодаря ей. Состояніе Григорія поясняется изреченіями изъ Св. Писанія. Самъ Григорій выражается его словами [2]). Каллистъ говоритъ, что вмѣстѣ съ другими учениками спрашивалъ Григорія, какое послѣдній испытывалъ состояніе во время созерцанія. Каллистъ описываетъ внѣшній видъ Григорія по выходѣ изъ келліи, гдѣ предавался θεωρία, нѣсколько ниже даетъ психологическое объясненіе того обстоятельства, что Григорій особенно благоволилъ къ нему, почему и посвятилъ въ тайны созерцанія. „Знайте“, говоритъ онъ: „что особенной любовью пользуются первыя изъ духовныхъ дѣтей и послѣднія (къ числу ихъ принадлежалъ и Каллистъ), какъ вожделѣннѣйшія“. Поэтому и къ Каллисту Григорій питалъ особенную любовь и сообщилъ ему свѣдѣнія о таинственномъ измѣненіи души, соединенной съ Богомъ“ [3]). Довольно живыми чертами рисуется старецъ Григорій въ бесѣдѣ со своимъ юнымъ ученикомъ Каллистомъ, допытывающимся, что такое душа. „Выслушавъ по обычаю съ кротостью и благосклонно (ἡμέρως πάνυ καὶ πράως; 12“), Григорій отвѣчалъ: „дитя мое возлюбленнѣйшее по духу, не ищи высшаго тебя и не изслѣдуй слишкомъ глубокаго для тебя“. Наконецъ, послѣ неоднократныхъ упрашиваній Григорій открываетъ Каллисту тайны духовной жизни совершенныхъ. Вся сцена представлена весьма естественно. Помимо этого, любопытно отмѣтить здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ житія, проявленіе личности автора. Каллистъ не скрывается за изображаемыми имъ событіями, но обнаруживаетъ свое

---

1) *Ibid.* 9.
2) *Ibid.* 11—12.
3) *Ibid* 12.

я на всемъ протяженіи житія, и всѣ событія разсматриваются подъ угломъ зрѣнія этого я и по отношенію къ нему подвергаются оцѣнкѣ. Авторъ самъ вполнѣ раздѣляетъ то, что влагаетъ въ уста Григорію. Онъ высказываетъ вполнѣ опредѣленное отношеніе къ исихіи, внѣшней мудрости. Въ основѣ житія скрыта апологетическая и полемическая цѣль. Авторъ всегда имѣетъ въ виду противниковъ, какъ варлаамитовъ, такъ и тѣхъ изъ исихастовъ, которые заподозривали правовѣріе Каллиста и, быть можетъ, Григорія. Въ лицѣ Григорія Каллистъ представляетъ идеалъ мистика—небеснаго гражданина, апостола новаго и чуднаго ученія, въ которомъ, однакожъ, тотъ является истиннымъ послѣдователемъ „моего Христа". Житіе наглядно въ образѣ Григорія должно представить полное осуществленіе чаяній, связанныхъ съ созерцаніемъ, и показать всю тщету внѣшней т. е. схоластической мудрости, дать картину внутренней религіозной жизни, непосредственнаго познанія, вытекающаго изъ чистоты духовной и являющагося слѣдствіемъ вдохновенія или откровенія, этимъ внѣшнимъ мудрецамъ и показать, какъ далеки они отъ истины со своимъ внѣшнимъ формальнымъ пониманіемъ и знанія, и религіи. Къ этому присоединяется и какъ бы личная апологія. Въ житіи Каллистъ немало говоритъ о себѣ самомъ. Вмѣсто прежняго крайняго смиренія, переходящаго въ уничиженіе, мы находимъ здѣсь вполнѣ ясно выраженное сознаніе собственнаго достоинства. Каллистъ охотно останавливается на своихъ личныхъ отношеніяхъ къ Григорію, съ гордостью указываетъ на особенное расположеніе, какимъ пользовался у послѣдняго, и представляетъ себя какъ бы единственнымъ лицомъ, которому Григорій сообщилъ всѣ тайны созерцательной жизни. Каллистъ не забываетъ прославить подвиги и учениковъ Григорія, своихъ сотоварищей, указывая на отличительныя черты характера или дѣятельности каждаго. Герасимъ, подобный великому Іорданскому Герасиму, прославился распространеніемъ новаго ученія въ Элладѣ; Іосифъ, не свѣдущій во внѣшней мудрости, но усвоившій истинную и постоянно пребывающую,—обращеніемъ латинянъ. Съ особеннымъ умиленіемъ вспоминаетъ Каллистъ о Николаѣ, много пострадавшемъ при Михаилѣ Палеологѣ за приверженность къ православію и восьмидесяти лѣтъ отъ роду поступившемъ въ ученики къ Григорію. Каллистъ говоритъ, что не можетъ безъ слезъ вспомнить о немъ, его мысль притупляется подъ давленіемъ печали, рука цѣпенѣетъ отъ непостижимости подвиговъ. Особенно поражаетъ Каллиста величайшее сми-

реніе въ старцѣ. Когда, случалось, Григорій осыпалъ упреками провинившагося въ чемъ-либо монаха или прогонялъ его отъ трапезы, Николай плакалъ, лежа у ногъ Григорія. У меня, говоритъ Каллистъ, повѣствующаго объ этомъ, сжимается сердце, и я обливаюсь слезами и исполняюсь трепета, какъ бы видя его уже распростертымъ у ногъ наставника [1]). Но съ особеннымъ участіемъ повѣствуетъ Каллистъ о другѣ своемъ Маркѣ. Весьма характеристично это прославленіе друга, съ которымъ авторъ, по его собственнымъ словамъ, жилъ одной жизнью [2]). Маркъ довелъ до высшей степени совершенства послушаніе, повинуясь не только Григорію, но и всей братіи, и ставилъ себѣ долгомъ по силѣ прислуживать и приходящимъ монахамъ, являясь въ видѣ раба. Эти черты сохранилъ онъ и до сихъ поръ— выраженіе, свидѣтельствующее, что Маркъ въ пору написанія житія былъ еще живъ,—до глубокой старости. Каллистъ называетъ своего друга божественнымъ, боговиднымъ, равняющимся ангеламъ, совершеннѣйшимъ образцомъ добродѣтелей. Упоминая о необыкновенномъ преуспѣяніи Марка въ созерцаніи, разсказъ о которомъ показался бы непосвященнымъ не заслуживающимъ довѣрія, Каллистъ дѣлаетъ полемическую выходку противъ лицъ, особенно скептичныхъ въ этомъ отношеніи,—варлаамитовъ и заключаетъ ее пожеланіемъ, чтобы и они обратились на путь истины [3]).

Со словъ слушателей Григорія говоритъ Каллистъ о дѣйствіи, производимомъ его наставленіями на нихъ *внутреннее* состояніе—какъ бы Духъ Святой нисходилъ на нихъ. Возможность такого рода дѣйствія Каллистъ подтверждаетъ текстами св. Писанія, особенно ссылаясь на слова Христа, что вѣрующій въ Него, не только сотворитъ то же, что и Онъ, но и больше Его. Доказательства истинности ученія Григорія Каллистъ находитъ въ свидѣтельствахъ очевидцевъ о внутреннемъ благодатномъ дѣйствіи, производимомъ въ Григоріи созерцаніемъ, а въ нихъ черезъ Григорія. Впрочемъ самый фактъ распространенія ученія Григорія и апостольская ревность послѣдняго, по мнѣнію Каллиста, представляютъ достаточное ручательство за истину ученія [4]).

---

[1]) *Ibid.* 19.
[2]) *Ibid.* 20—22.
[3]) *Ibid.* 23.
[4]) *Ib.* 29—30.

Далѣе можно отмѣтить переходъ отъ стариннаго объясненія зависти дѣйствіемъ дьявола къ психологическому, по которому зависть известное свойство души испорченныхъ и порочныхъ людей [1]. Говоря о враждебныхъ дѣйствіяхъ Амирала противъ Григорія, Каллистъ первоначально объясняетъ ихъ навѣтами дьявола, но тотчасъ же сходитъ на психологическую почву, находя объясненіе и въ личныхъ свойствахъ Амирала [2].

Каллистъ не любитъ перечислять добродѣтелей своихъ героевъ, носящхъ общій характеръ. Въ одномъ мѣстѣ, говоря о добродѣтеляхъ Григорія, онъ замѣчаетъ, что исчислить ихъ такъ же возможно, какъ песокъ морской или дождевыя капли или длину бездны [3]. Въ разсказѣ о ученикахъ Григорія Каллистъ также отмѣчаетъ какую-либо индивидуальную черту, а о другихъ добродѣтеляхъ ограничивается самими общими замѣчаніями въ родѣ вышеприведеннаго. Григорій интересуетъ его, какъ лицо, усвоившее исихію во всѣхъ ея особенностяхъ, ученики,— какъ развившіе въ своей жизни ту или другую сторону этой исихіи сообразно съ личными свойствами. И, несмотря на чисто условныя сопоставленія своихъ святыхъ съ другими ветхозавѣтными и новозавѣтными, все-таки они являются у Каллиста съ болѣе или менѣе замѣтной индивидуальной окраской. Если всѣхъ ихъ соединяетъ въ одну группу ученіе исихіи, то и здѣсь они различаются усвоеніемъ различныхъ сторонъ исихіи, и на этихъ различіяхъ и останавливается Каллистъ.

Другимъ выдающимся житіемъ XIV вѣка слѣдуетъ признать житіе Паламы, составленное Константинопольскимъ патріархомъ Филоѳеемъ. Филоѳей прежде всего подробно останавливается на характеристикѣ родителей святого, въ особенности же отца. Родители Григорія, по словамъ Филоѳея, отличались особенной любовью къ обществу монаховъ, духовныхъ наставниковъ, такъ что дѣти съ раннихъ лѣтъ были напитаны священными рѣчами и наставленіями [4]. Отецъ отличался полной отрѣшенностью отъ міра и тѣмъ, что стоики называютъ *ἀπάθεια*. Еще во время дѣтства Григорія онъ оставилъ семью и пошелъ въ монастырь. Когда жена вздумала было его просить воспользоваться

---

[1]) *Ib.* 30–31.
[2]) *Ibid.* 36.
[3]) *Ibid.* 31.
[4]) *Migne* t. 151, col. 557.

расположеніемъ къ нему царя для дѣтей, онъ съ негодованіемъ возразилъ, что оставляетъ своихъ дѣтей на попеченіи не земныхъ и перстныхъ царей, но Богородицы [1]). Вообще отецъ Григорія, равно какъ атмосфера, окружавшая мальчика, рисуется живыми чертами въ житіи Филоѳея. Далѣе психологически вѣрно указываетъ біографъ, какъ на причину дальнѣйшаго развитія Григорія въ извѣстномъ направленіи, на разговоры съ Аѳонскими монахами, между которыми могли быть и исихасты. Эти монахи говорили юношѣ о трудности держаться праваго евангельскаго пути въ мірѣ и совѣтовали ему оставить домъ и уйти въ пустыню на Святую Гору [2]). По мнѣнію Филоѳея, умѣренность въ пищѣ и одеждѣ также располагали Григорія къ иночеству [3]). Филоѳей много останавливается на внутренней религіозной жизни Паламы и процессѣ внутренняго измѣненія, происходившемъ въ послѣднемъ при упражненіи въ θεωρία. Житіе проникнуто, подобно Каллистовымъ, опредѣленной тенденціей. Прославленіе Григорія, главнаго представителя ученія, однимъ изъ усердныхъ приверженцевъ котораго былъ Филоѳей, на первомъ планѣ. Всѣ старанія приложены къ тому, чтобы представить Паламу въ самомъ выгодномъ свѣтѣ. Выставляется на видъ его умѣренность, снисходительность, въ противоположность къ упрямой нетерпимости Варлаама, которая въ минуту опасности способна однако перейти въ самую униженную лесть. Чувствомъ собственнаго достоинства дышитъ отвѣтъ Паламы на льстивыя заискиванія Варлаама [4]). Какъ все это далеко отъ объективныхъ повѣствованій прежнихъ житій! Упоминая о сочиненіяхъ, написанныхъ Паламой противъ Варлаама, Филоѳей говоритъ о времени ихъ написанія, о объединяющей ихъ общей основной мысли и различіи въ частностяхъ. Затѣмъ Филоѳей даетъ общую оцѣнку сочиненій Паламы. „То, что по частямъ излагалось другими, Григорій собралъ вмѣстѣ, съ полнымъ знаніемъ дѣла и во всемъ объемѣ, присовокупивъ къ

---

[1]) *Ibid.* col. 558. Въ семьѣ Григорія, повидимому, особеннымъ почитаніемъ пользовалась Богородица. Григорій, который въ дѣтствѣ не приступалъ къ занятіямъ, не преклонивъ предварительно колѣней передъ иконой Богородицы, удостоился впослѣдствіи видѣній именно отъ Нея. Біографъ замѣчаетъ, что, всякій разъ какъ мальчикъ забывалъ это дѣлать, урокъ проходилъ для него неудачно, и его наказывали.

[2]) *Ibid.* col. 560.

[3]) *Ibid.* col. 561.

[4]) *Ib.* col. 587—588.

этому результаты собственнаго опыта и какъ бы освѣтилъ и разъяснилъ то, что они сказали въ общихъ чертахъ (κεφαλαιωδῶς) и въ формѣ обозрѣнія (κατὰ σύνοψιν[1])". Филоѳей, вѣроятно, по собственному опыту говорилъ о сладостномъ впечатлѣніи, производимомъ сочиненіями Паламы на читателя. Сочиненія эти отрѣшаютъ послѣдняго отъ земли и сообщаютъ ему новое и неизъяснимое чувство. Читатель радуется, что еще далеко до конца сочиненія, и печалится, когда сочиненіе приходитъ къ концу. И тогда какъ сочиненія другихъ не одинаковы по достоинству: одни приличны приступающимъ къ созерцанію, другія— совершеннымъ въ немъ; различаются же тѣ и другія рѣчью, смысломъ и рѣшительно всѣмъ, у Паламы всѣ произведенія равно высоки и одинаково годятся для совершенныхъ и несовершенныхъ [2]).

Говоря о преуспѣяніи Григорія въ θεωρία, Филоѳей для объясненія самаго понятія θεωρία приводитъ отрывокъ изъ сочиненій Паламы, находя, что никто не можетъ дать лучшаго объясненія, чѣмъ Палама, наиболѣе свѣдущій изъ всѣхъ въ этомъ дѣлѣ [3]).

Какъ ни панегирична эта оцѣнка сочиненій Паламы, все-таки она представляется новымъ явленіемъ въ житійной литературѣ.

Восхваляетъ Филоѳей и сочиненія Паламы противъ латинянъ, подобныхъ которымъ по его увѣреніямъ Церковь не имѣла до того времени [4]).

Однимъ изъ характеристическихъ признаковъ византійскихъ житій XIV вѣка служитъ интересъ къ природѣ. Помимо стремленія давать болѣе или менѣе точныя топографическія обозначенія, не брезгая при этомъ мѣстными названіями, авторы житій останавливаются и на описаніи природы различныхъ мѣстностей, такъ или иначе знаменательныхъ для святого. Картины природы, нерѣдко свидѣтельствующія о любовномъ, тепломъ отношеніи къ ней и ея внимательномъ изученіи, являются въ качествѣ сравненій и уподобленій. Но авторъ болѣе увлекается самой картиной, чѣмъ ея символическимъ значеніемъ.

Описаніе природы ради природы, страстное влеченіе къ ней, находятся въ тѣсной связи съ развитіемъ индивидуализма на рубежѣ

---

1) *Ibid.* col. 590.
2) *Ibid.* col. 591.
3) *Ibid.* col. 575 ss.
4) *Ib.* col. 627.

среднихъ вѣковъ и новаго времени, и тѣмъ болѣе интересно отмѣтить новое теченіе въ агіографической литературѣ.

Картинами природы, служащими образами для душевныхъ состояній и дѣйствій людей, богато житіе Григорія Синаита. Я приведу нѣкоторыя изъ этихъ сравненій. „Какъ случается видѣть рой пчелъ, вылетающій изъ ульевъ и облетающій цвѣты въ надеждѣ усмотрѣть скрытый гдѣ-либо медъ, и привлекаемыя его ароматомъ пчелы стремительно летятъ къ нему, и не прежде улетаютъ изъ того мѣста, чѣмъ совершенно нагрузятся медомъ, и опять направляютъ къ нему полетъ, выбирая медъ цѣликомъ, чтобы наполнить свои кладовыя; такъ ароматъ добродѣтелей Григорія привлекалъ къ нему всѣхъ“ [1]) и пр. Григорій, принужденный искать прибѣжища отъ нашествія турокъ за стѣнами Лавры, уподобляется соловью, который, пойманный птицеловомъ и заключенный въ клѣтку, не прикасается къ самой отборной пищѣ, но тоскуетъ по любезной жизни въ горахъ, по цвѣтущимъ тамъ деревьямъ и обычномъ окуныванія и плесканіи въ источникахъ, струящихъ сладкую и прозрачную воду, гдѣ онъ искалъ подобнаго себѣ, чтобы по очереди съ нимъ пѣть свою звучную и гармоническую пѣсню и щебетать съ обычной свободой и наслажденіемъ [2]). Григорій, въ своихъ поискахъ за мѣстомъ, удобнымъ для безмолвной жизни, сравнивается съ оленемъ, который непрестанно въ знойную лѣтнюю пору прибѣгаетъ къ источнику, струящему холодную и пріятную воду, или лишенный подруги не можетъ успокоиться [3]).

Но встрѣчаются у Каллиста картины природы, не имѣющія этого служебнаго значенія Такъ, въ одномъ мѣстѣ Каллистъ говоритъ, что Григорій не могъ оставить Константинополя, потому что наступила зима, и вѣчно текущія струи рѣкъ были скованы льдомъ (τὰ τῶν ποταμῶν ἀέναα ῥεύματα τῷ κρυστάλλῳ δεθέντα ἵσταντο τηνικαῦτα) [4]). А вотъ въ какихъ чертахъ Каллистъ описываетъ свою поѣздку на Аѳонъ по порученію Григорія. „Мнѣ удалось достигнуть Аѳона, хотя съ большими опасностями для жизни, такъ какъ я подвергся величайшей и сильнѣйшей бурѣ, и кораблю пришлось бороться съ мор-

---

1) „*Житіе*“, 18.
2) *Ibid.* 38—39.
3) *Ib.* 7.
4) *Ib.* 34.

скими валами (τρικυμία) и неистовымъ буруномъ (κλύδων), такъ что всѣ пассажиры, видя клокочущія вокругъ корабля волны, вздымающіяся отвѣсной стѣной при бушеваніи бури, отчаялись въ своемъ спасеніи" [1]).

Подобными же чертами отличаются и другія житія XIV вѣка. Въ этомъ случаѣ особенно любопытными являются: житіе Ромила, составленное нѣкіимъ Григоріемъ, Θеодоры—Кавасилой, и Кодрата—Григорой.

Въ житіи Ромила замѣчательно описаніе суровой зимы въ горной Болгаріи, ловли рыбы Ромиломъ и его невольнаго ночнаго стоянія на снѣгу, о чемъ я уже имѣлъ случай говорить.

Описаніе природы острова Эгины—родины Θеодоры—соединено съ характеристикой жителей острова въ житіи Кавасилы.

„Этотъ островъ", говоритъ Кавасила: „главный изъ лежащихъ вблизи Эллады, такъ какъ онъ превосходитъ сосѣдніе острова своей величиной, красотой и положеніемъ и такъ выдается среди нихъ, что кажется, будто остальные, отказавшись отъ мысли соперничать съ нимъ, добровольно уступили ему первое мѣсто; островъ отличается столь пріятнымъ воздухомъ, что представляется какъ бы резервуаромъ всякаго связаннаго съ этимъ благополучія для остальныхъ и можетъ удѣлять съ избыткомъ его другимъ, почему на немъ расположены лучшіе города. И въ отношеніи нравственнаго состоянія своихъ жителей онъ превосходитъ остальные. Въ этомъ случаѣ онъ обладаетъ тѣмъ, въ чемъ преимущественно нуждаются города, и что относится ко взаимнымъ отношеніямъ гражданъ: ибо жители его отличаются честностью нравовъ и благоукрашенностью обычаевъ и тѣмъ, что болѣе всего прилично человѣку. И такимъ образомъ они, гордясь похвалами своему отечеству, какъ своими собственными, въ то же время своими добрыми качествами еще увеличиваютъ добрую славу послѣдняго, такъ что они другъ друга украшаютъ и другъ черезъ друга благоденствуютъ" [2]).

А вотъ описаніе родины Кодрата Коринѳскаго перешейка. „Есть перешеекъ на западѣ неширокій, но далеко простирающійся въ длину. Кто-нибудь могъ бы сказать, что онъ простирается своими оконечностями къ сѣверу и югу, какъ бы руками. Этотъ перешеекъ

---

[1]) *Ibid.* 38.

[2]) *Migne* t. 150, col. 756—757.

соединяетъ страну Пелопа съ остальной Элладой и не позволяетъ ей совершенно отдѣлиться отъ послѣдней и въ той мѣрѣ препятствуетъ быть вполнѣ островомъ, въ какой преграждаетъ соединеніе подходящихъ съ обѣихъ сторонъ водъ. Какая тамъ благорастворенность воздуха и прочія прелести, разсказъ о которыхъ немалой наполняетъ радостью слышащихъ, и какъ въ опредѣленные круга годовъ сюда стекались чада эллиновъ ради состязаній и наградъ,— здѣсь объ этомъ нѣтъ надобности распространяться: ибо это знаютъ всѣ, которые вкусили хоть немного отъ кубка эллинской мудрости. На южной оконечности перешейка есть городъ Коринѳъ, весьма славный и многолюдный и съ давнихъ поръ съ особеннымъ усердіемъ прилежавшій къ богамъ и исполненный особенной богобоязненности; съ тѣхъ же поръ какъ рыбаки евангельскаго благовѣствованія раскинули сѣть нашего спасенія по вселенной, онъ, оставивъ морскую пучину, перемѣстился въ Павловы потоки (πάντα βυθὸν ἁλμυρὸν ἀποσεισαμένη πρὸς τὰ τοῦ Παύλου μεταχωρεῖ καὶ μετατίθεται νάματα)“ [1]).

Описаніе мѣстности соединяется здѣсь съ историческими воспоминаніями не только христіанскими, но и восходящими къ классической древности, и нельзя не видѣть въ нихъ горячаго сочувствія къ этой послѣдней [2]).

Тѣ же черты, и еще въ большей степени, свойственны самымъ выдающимся историческимъ произведеніямъ разсматриваемаго времени—„Исторіямъ Византіи“ Никифора Григоры и Іоанна Кантакузина.

Въ началѣ своего сочиненія Григора говоритъ о значеніи исторіи. „Исторія живой и немолчный голосъ и по истинѣ одушевленный и звучный глашатай славы Божіей; въ исторіи проходитъ вѣкъ какъ бы на всемірной таблицѣ, такъ какъ она показываетъ, что предшествовало постоянно совершающемуся, какъ одно въ другомъ и одно посредствомъ другого отъ вѣка совершалось, и что мыслили о природѣ сущаго мудрецы, и что было постигнуто ими, а что нѣтъ, и случившись въ какихъ невзгодахъ различные лица, какими насладились вдосталь благами отъ Бога, и какого достигли неожиданнаго

---

[1]) *Migne* t. 149, col. 504—505.

[2]) Въ такомъ же родѣ похвала Дамаску въ словѣ на память Іоанна Дамаскина, составленномъ Константиномъ Акрополитой. *Migne* t. 140, col. 816.

благополучія. Она научаетъ неизмѣннымъ законамъ, управляющимъ природой и человѣкомъ. Исторія даетъ возможность на основаніи прошедшаго дѣлать соображенія о будущемъ. Что, далѣе, можетъ кромѣ исторіи сообщить свѣдѣнія о крайнихъ предѣлахъ вселенной, пространствѣ морей, о рѣкахъ и болотахъ, свойствахъ народовъ и мѣстностей и различіяхъ временъ года въ различныхъ частяхъ земли. Авторъ самъ питалъ особенную склонность къ исторіи и стремился къ подражанію тѣмъ, которые, составивъ своими трудами исторію изъ того, что въ единичныхъ случаяхъ тѣми или другими тогда и тогда было сказано или совершено касающагося душевной доблести или ума, издали это на пользу потомкамъ. Въ своемъ изложеніи онъ будетъ всегда слѣдовать истинѣ, считая послѣднюю необходимымъ условіемъ исторіи [1]).

Въ другомъ мѣстѣ Григора видитъ значеніе исторіи въ томъ, что посредствомъ ея давно умершіе приходятъ въ сообщеніе съ живущими, и каждый изъ нихъ повѣствуетъ о собственныхъ дѣяніяхъ. Она чуднымъ образомъ воскрешаетъ то, что случалось съ ними хорошаго или дурного въ жизни. Велико нравственное значеніе исторіи, ибо она навѣки заклеймляетъ порокъ и безсмертитъ добродѣтель и тѣмъ побуждаетъ насъ къ исправленію. Полезна она царямъ и правителямъ, научая ихъ не надмеваться и не править жестоко и тираннически, уповая на счастье, но охранять только принадлежащее по праву царю. Научаемый ею, онъ добровольно вручаетъ бразды правленія законамъ и усматриваетъ назначеніе власти прежде всего и болѣе всего въ управленіи самимъ собою [2]).

Григора объясняетъ также, почему касается исторіи другихъ странъ. Вслѣдствіе міроваго значенія Константинополя, исторія другихъ странъ находится въ тѣсной связи съ Византійской. И многое было бы непонятно въ послѣдней, если бы предварительно не сообщалось свѣдѣній о томъ, что происходило въ различныхъ странахъ, въ различныя времена и оказало вліяніе на ходъ византійской исторіи [3]).

Кантакузинъ также требуетъ истины отъ исторіи, въ которой видитъ средство научить избѣгать порокъ и избирать добродѣтель.

---

[1]) *Nic. Gregoras* Byz. Historia v. I, p. 4—6.

[2]) *Ibid* v. II, p. 573—575. Подобныя же мысли о исторіи высказываетъ Петрарка.—Корелинъ, Ранній итальянскій гуманизмъ. I, 250.

[3]) *Gregoras*, v. II, 677—678.

Онъ самъ намѣренъ говорить только правду, не слѣдуя внушеніямъ дружбы или ненависти. Удовлетворить требованіямъ правды ему тѣмъ легче, что онъ будетъ излагать исторію, какъ очевидецъ составляющихъ предметъ ея изложенія событій, не слѣдуя слухамъ и нездоровымъ баснямъ и не передавая слышаннаго отъ старѣйшихъ [1]).

Григора предпосылаетъ своему повѣствованію краткое обозрѣніе исторіи Византіи, начиная отъ взятія Константинополя крестоносцами, Кантакузинъ предварительно сообщаетъ генеалогію Палеологовъ.

Въ противоположность своимъ заявленіямъ быть безпристрастными и слѣдовать только истинѣ и Григора, и Кантакузинъ, въ особенности послѣдній, являются историками въ высшей степени субъективными. Личность автора въ ихъ исторіи служитъ центромъ, вокругъ котораго группируются всѣ событія, и это не въ томъ только смыслѣ, что лица и событія освѣщаются съ одной опредѣленной точки зрѣнія, что въ характеристикахъ тѣхъ и другихъ проглядываютъ личныя симпатіи и антипатіи автора,—нѣтъ личность автора является сама по себѣ центральной фигурой, главнымъ дѣйствующимъ лицомъ произведенія. Вездѣ видно стремленіе выставить свою дѣятельность съ наиболѣе выгодной стороны и придать ей возможно болѣе значенія. Исторія Византіи у Кантакузина и Григоры въ то же время и личная исторія каждаго изъ нихъ, написанная притомъ въ панегирическомъ тонѣ. Конечно, противники выставляются въ неблагопріятномъ свѣтѣ: дѣятельность ихъ, если они государственные люди, направлена ко вреду государства, если богословы, носитъ еретическій характеръ. Элементъ самовосхваленія, столь ощутительный въ исторіяхъ Григоры и Кантакузина, врядъ ли можно объяснять ихъ личными свойствами. Здѣсь ясно сказывается заявленіе правъ личности. Какъ въ Италіи временъ гуманизма, такъ и въ Византіи XIV в. пробуждающійся индивидуализмъ вызываетъ къ жизни культъ личной славы, находящій опору въ классической древности.

Не чужды наши историки, въ особенности Григора, интереса къ природѣ, способности восхищаться ею безотносительно къ символическому ея значенію для жизни людей, вообще способности представлять ее, какъ нѣчто имѣющее значеніе само по себѣ и само по себѣ прекрасное, въ то же время могущее оказывать вліяніе на человѣка

---

[1]) *Cantac* Byz. Hist. v. I, 10.

и так или иначе приходить въ извѣстныя отношенія къ его чувствамъ и мыслямъ.

Однимъ изъ наиболѣе характеристическихъ описаній природы въ новомъ духѣ является картина природы Аѳона у Григоры. Я приведу это описаніе цѣликомъ. „Мнѣ кажется", говоритъ Григора: „что Аѳонъ достопнъ вообще удивленія, такъ какъ отличается благорастворенньмъ воздухомъ и украшенъ обильной и разнообразной растительностью и, такъ сказать, съ великой торжественностью привѣтствуетъ ощущенія прибывающихъ туда и немедленно предлагаетъ пріятнѣйшее наслажденіе, и отовсюду изливаетъ какъ бы изъ сокровищницъ благовонный ароматъ и прекрасный цвѣтъ (τὸ εὔπνουν τῆς ὀδμῆς .. τὸ τοῦ ἄνθους εὔχρουν) и находится въ особенно близкомъ общеніи съ чистыми лучами солнца (καὶ καθαραῖς τὸ πλεῖστον ὁμιλεῖ ταῖς ἡλίου ἀκτῖσι), украшенъ разновидными деревьями, изобилуетъ рощами и пестрыми лугами—дѣлами рукъ человѣческихъ; оглашаютъ же его пѣніемъ разнообразныя птицы, и рои пчелъ облетаютъ тамъ цвѣты и тихо жужжатъ въ воздухѣ, и ткется нѣкое чудное платье наслажденія изъ соединенія разнородныхъ ткапей (καὶ τέρψεώς τις πέπλος ἐντεῦθεν ὑφαίνεται ξένος ἐκεῖ συμμιγής) не только весной, но и во всякое время и часъ, такъ какъ здѣсь неизмѣнно кругъ четырехъ временъ согласно служитъ одинаковому услажденію и увеселенію человѣческихъ чувствъ (ὁμοζυγοῦντος ἀεὶ τοῦ τῶν τεσσάρων ὡρῶν κύκλου πρὸς ὁμοίαν τὴν χάριν καὶ ἡδονὴν τῶν ἀνθρωπίνων αἰσθητηρίων), особенно когда раздается на зарѣ изъ глубины рощи музыка соловья, такъ сказать, вмѣстѣ съ монашествующими воспѣвающая и прославляющая Господа: ибо и соловей имѣетъ нѣкую боговдохновенную лиру въ груди и природный псалтирь и гармоничную музыку (μουσικὴν ἐναρμόνιον), по собственному побужденію стройно оглашающую слухъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ мѣстность орошается и обтекается многими источниками самородныхъ водъ (αὐτοφυῶν ὑδάτων); потоки, струящіеся тамъ и сямъ, являются дѣтьми тысячи ключей и соединяютъ спокойно и незамѣтно свои струи, какъ бы скрывая свой бѣгъ и нарочно и по собственному побужденію ведя себя тихо (οἷον ἐπίτηδες καὶ αὐτοὶ σιωπῶντες), подобно одушевленнымъ существамъ заявляя притязаніе на нѣкоторую воспитанность (καὶ τινος παιδείας αἰσθανομένοις ὁμοίως ἀντιποιούμενοι), чѣмъ даютъ полную возможность монашествующимъ проводить безмятежную жизнь и направлять спокойный полетъ молитвы къ Богу (καὶ πτερὰ τῆς εὐχῆς ἡσυχῇ πρὸς θεὸν ἀναπέμπειν).

Такимъ образомъ мѣстность представляетъ большое удобство для исихіи лицамъ, желающимъ на землѣ вступить въ небесное гражданство) (τοῖς τὴν οὐράνιον ἐν γῇ μετιέναι ἐθέλουσι πολιτείαν) и, сверхъ того, въ изобиліи предлагаетъ во всякое время года разнообразную пищу и вѣнчается моремъ, которое сообщаетъ ей прелесть своимъ окруженіемъ, на столько не допуская быть островомъ, на сколько возможно безъ труда сообщаться съ материкомъ. А вотъ о жизни монаховъ. Нѣтъ тамъ ни женскихъ плясокъ, ни безстыжихъ взоровъ и пышныхъ нарядовъ—что создаетъ праздникъ обновленія древнему общенію со зміемъ и наполняетъ жизнь великимъ волненіемъ и смутами—ни лавокъ и рынковъ и базарныхъ начальниковъ (ἀγορανόμοι), ни судовъ, ни краснобайничества и чванства, съ сановнаго кресла устанавливающаго законы по произволу, не раздѣляетъ тамъ людей рабство и свобода, но господствуетъ равенство (ἰσηγορία) и смиренномудріе (μετριότης φρονήματος) истинная доблесть и благородство (εὐγένεια, мѣсто осѣняетъ (σκηνοβατεῖ) и окружаетъ (περιχορεύει) справедливость и все, что создаетъ небесное на землѣ гражданство (τὴν ἔνθεον ἐν γῇ δημιουργεῖ πολιτείαν) и совершаетъ истинно духовную философію (καὶ τὴν ὄντως ἐν ψυχῇ φιλοσοφίαν ἐργάζεται); не богатство тамъ и расточительность и лѣнивая роскошь гражданствуютъ (ἐμπολιτεύονται), но царитъ тамъ доблестный и свободный нравъ, стремящійся въ святилище добродѣтели и по истинѣ дорійски приспособленный ко прекрасному (καὶ ἐς τὰ τῆς ἀρετῆς ἀνάκτορα σπεῦδον καὶ τὸν Δώριον τρόπον ὡς ἀληθῶς ἡρμοσμένον πρὸς τὰ καλά)" [1]).

Идеалъ монашеской жизни Григоры сильно напоминаетъ такой же идеалъ Петрарки!

Въ отношеніи своего содержанія византійскія житія XIV вѣка представляютъ явленіе новое и стоятъ на рубежѣ стариннаго житія и біографіи въ современномъ смыслѣ слова. Какъ же эти свойства греческихъ житій отразились въ современной болгарской агіографіи—въ житіяхъ, составленныхъ Евѳиміемъ? Въ довольно слабой степени, какъ и слѣдовало ожидать. Помимо другихъ причинъ этому способствовало то обстоятельство, что, тогда какъ греческія житія относятся къ лицамъ, современнымъ авторамъ, разсказываютъ о событіяхъ, въ которыхъ такъ или иначе были заинтересованы сами авторы, житія Евѳимія повѣству-

---

[1]) *Gregoras*, Hist. byz. II, 714—717.

ютъ о событіяхъ давнопрошедшихъ. Тѣмъ не менѣе, нельзя не отмѣтить и въ житіяхъ Евѳимія новыхъ черть.

Прежде всего обращаетъ вниманіе болѣе или менѣе сознательное, до извѣстной степени критическое отношеніе къ источникамъ. Евѳимій заботился не только о томъ, чтобы замѣнить грубо и неумѣло написанныя прежнія житія своими составленными по всѣмъ правиламъ риторики согласно установившимся въ византійской литературѣ пріемамъ, но и о томъ, чтобы въ его разсказѣ не было басней. Поэтому онъ избиралъ „отъ истинныхъ и неложныхъ свидѣтелей нелестная разумѣнія“. Что Евѳимій пользовался всѣми источниками, которые могли быть ему доступны, объ этомъ свидѣтельствуетъ похвальное слово Константину и Еленѣ, а въ особенности житіе Іоанна Рыльскаго. При сличеніи этихъ житій съ источниками оказывается, что Евѳимій дѣлалъ выборъ между данными источниковъ, нѣкоторыя исправлялъ, а нѣкоторыя совсѣмъ отбрасывалъ и вообще всѣ данныя располагалъ по опредѣленной схемѣ. Выпускалъ Евѳимій извѣстія, которыя казались ему не заслуживающими довѣрія или грубыми. Между тѣмъ, въ ряду ихъ были любопытныя, если не въ историческомъ, то въ бытовомъ отношеніи. Вообще характеристичнымъ для Евѳимія является приспособленіе частныхъ фактовъ жизни святого къ общей схемѣ житійной литературы, установленной на основаніи византійскихъ образцовъ. Впрочемъ не всѣ бытовыя черты стерты—мѣстныя названія сохранены Евѳиміемъ, который въ данномъ случаѣ, однако, также слѣдовалъ примѣру современныхъ византійскихъ агіографовъ. За всѣмъ тѣмъ нельзя не отмѣтить стремленія Евѳимія къ обстоятельности въ разсказѣ, только эта обстоятельность достигается своеобразнымъ способомъ. Евѳимій пользуется данными апокрифическихъ житій, распространяетъ житія рѣчами, молитвами святыхъ, письмами, недостающія свѣдѣнія пополняетъ подробностями общаго характера.

Избѣгая басенъ, Евѳимій однако вноситъ въ свое повѣствованіе легендарные разсказы, если они отвѣчаютъ господствовавшей въ византійско-болгарскомъ обществѣ XIV вѣка вѣрѣ въ видѣнія и демонологіи. Вообще видѣнія, въ особенности же демонологія играютъ видную роль въ житіяхъ Евѳимія. Видѣнія, пророчества и демонологія характеристичны и для византійской агіографіи XIV вѣка.

Далѣе, святые являются у Евѳимія съ чертами исихастовъ. Ученикъ Ѳеодосія, Евѳимій былъ поклонникомъ исихіи и, весьма естественно, сообщилъ черты ея святымъ прежнихъ временъ. Въ исихас-

тическомъ міровоззрѣніи, проникающемъ житіи Евѳимія, нерѣдко съ его крайностями, сказывается личность составителя, который временами говоритъ здѣсь и отъ своего лица. Такимъ образомъ въ изображеніи Евѳимія Іоаннъ Рыльскій упражнялся въ пощеніи и бдѣніи, проливалъ обильные потоки слезъ, предавался всенощному стоянію и колѣнопреклоненію—все дѣла πρᾶξις; прилагалъ старанія къ внутреннему совершенствованію, углубляясь въ свой внутренній міръ („прилагаѥ троуды къ троудомъ и къ желанию желаниѥ, сълагаѥ ꙗкоже любодѣльнаꙗ пьчела медовьныѥ сьты и полагаѥ къ съкровищихъ срьдьчьнихъ"); онъ мысленно принялъ и имѣлъ въ себѣ пребывающимъ поклоняемаго въ Троицѣ Бога, переходилъ отъ силы въ силу и полагалъ восхожденія въ сердцѣ, источая слезные источники и произращая колосья добродѣтели [1]). Все это—черты ученія исихастовъ. Іоаннъ обнаруживаетъ вездѣ крайнее смиреніе. Когда его просятъ исцѣлить бѣсноватаго, онъ отвѣчаетъ, что это дѣло „не его мѣры". Онъ называетъ себя подобострастнымъ другимъ людямъ и подобно имъ немощнымъ. Въ молитвѣ къ Богу онъ проситъ Его объ исцѣленіи „не нашеѥ ради правьды нъ ради твоѥѥ благости и щедротъ твоихъ". Іоаннъ считаетъ себя недостойнымъ призывать святое имя Божіе „своими нечистыми и скверными устами" [2]). Подобно Моисею Іоаннъ всходитъ на высокую гору и вступаетъ въ невходимый *мракъ боговидѣнія*. Онъ принимаетъ Богомъ писанныя скрижали *на своемъ сердцѣ*, одинъ говоритъ съ однимъ Богомъ и возлетаетъ къ небу легкими крылами [3]). Любопытно и подчеркиваніе Евѳиміемъ старательнаго убѣганія Іоанна отъ людей, которое съ особенной рѣзкостью проявляется въ его нежеланіи видѣть царя.

Изъ апокрифическаго житія заимствованъ разсказъ о чашѣ съ золотомъ [4]), но мотивировка отказа Іоанна принять золото видоизмѣнена. Въ апокрифическомъ житіи Іоаннъ отказывается отъ золота за отсутствіемъ нужды въ немъ: „ему не нужно ни вое рожити и никое куплє куповати" [5]). У Евѳимія Іоаннъ отвергаетъ царскій подарокъ на

---

[1]) *Гласник* 22, 268, 272, 273.
[2]) *Ibid.* 275.
[3]) *Ibid.* 276.
[4]) См. *Гильфердингъ*, Собраніе сочиненій т. I, 129—130.
[5]) *Ibid.* 130.

томъ основанія, что золото весьма вредно для иноковъ [1]). Исихастами былъ провозглашенъ принципъ безусловной нищеты и нестяжательности монаховъ.

Элементъ демонологіи особенно силенъ въ житіи Іоанна Рыльскаго. Основанія къ тому Евѳимій нашелъ еще въ источникахъ, особенно въ апокрифическомъ житіи, но онъ усилилъ и распространилъ эти черты. Такимъ образомъ разбойники житія Скилицы [2]) у Евѳимія являются бѣсами [3]). Удерживаетъ Евѳимій разсказъ апокрифическаго житія, что дьяволъ явился брату преподобнаго въ образѣ знакомаго, сообщилъ ему, что сынъ его отправился къ дядѣ въ пустыню, указалъ дорогу туда и возбудилъ въ немъ гнѣвъ противъ Іоанна [4]).

Филоѳея непрестанно приводитъ себѣ на память страшный судъ и мученія, которыя ожидаютъ грѣшниковъ. Ей слышался голосъ: „*Идите отъ меня проклятые*" [5]). Непрестанное памятованіе о страшномъ судѣ и адскихъ мученіяхъ являлось у византійскихъ и западноевропейскихъ мистиковъ однимъ изъ необходимыхъ условій совершенствованія.

Преподобная Параскева изнуряла тѣло „постомъ, бдѣніемъ, злостраданіемъ и на земли леганіемъ". При этомъ она проливала источники слезъ. Стремленіе къ душевной чистотѣ, мысли о страшномъ судѣ и о срѣтеніи жениха занимаютъ ея душу. Въ своемъ томительномъ стремленіи къ небесному жениху въ изображеніи Евѳимія она напоминаетъ женщинъ-мистиковъ средневѣковой Западной Европы [6]).

---

[1]) *Гласник* 22, 280.

[2]) Составленое во второй половинѣ XII вѣка на греческомъ языкѣ. *Сырку*, ор. с., 359. Славянскій переводъ напечатанъ въ *Четьи-Минеяхъ Макарія*, октябрь, ст. 1515–1530.

[3]) Ср. *Четьи Минеи* l. с., ст. 1520; *Гласник* 22, 272.

[4]) Впрочемъ Евѳимій сгустилъ краски апокрифическаго житія. Въ послѣднемъ братъ пробуетъ сначала побудить Іоанна оставить пустыню, затѣмъ, потерпѣвъ неудачу въ этомъ, проситъ „мо̀лбою велйкою и сльзамй велицѣмй" отпустить его сына (*Гильфердингъ*), ор. с., 126—127). У Евѳимія братъ осыпаетъ святого бранью, бросаетъ въ него камнями и палками и готовится убить его. *Гласник*, 22, 270. Евѳимій же прибавилъ подробность, что дьяволъ явился къ брату святого въ образѣ знакомаго.

[5]) *Четьи-Минеи* Макарія л. 1189.

[6]) *Четьи-Минеи*, окт., ст. 1026—1027.

Посредствомъ дѣянія (=πρᾶξις) святая нашла доступъ въ видѣніе (=θεωρία) [1]). Преподобная съ большой скорбью незадолго до кончины оставила пустыню, ибо ничто такъ не очищаетъ души и не приводитъ въ *первообразное*, какъ пустыня и безмолвіе [2]).

Отчужденіе отъ міра, отрицательное отношеніе къ нему приближается къ богомильскимъ воззрѣніямъ въ житіи Іоанна Рыльскаго. Іоаннъ оставляетъ міръ и міродержца [3]). Міръ въ другомъ мѣстѣ Евѳимій называетъ скверной блудницей, матерью всякой нечистоты и скверны [4]) Врядъ ли только есть надобность возводить эти выраженія къ какимъ-то богомильскимъ чертамъ апокрифическаго житія, сглаженнымъ въ спискѣ, напечатанномъ Гильфердингомъ, іеромонахомъ Романомъ или Іосифомъ Бродатымъ, какъ это дѣлаетъ г. Сырку [5]). Я уже указывалъ, сколько общихъ черть въ ученіи исихастовъ и богомильскомъ. Крайне отрицательный взглядъ на міръ былъ свойственъ и мистикамъ XIV вѣка. Кстати напомню о аналогичномъ отношеніи Цамблака къ браку, который въ одномъ словѣ онъ называетъ сквернымъ смѣшеніемъ [6]).

Далѣе житіямъ Евѳимія нельзя отказать въ нѣкоторой тенденціозности. При внимательномъ вчитываніи въ нихъ нетрудно замѣтить стараніе автора примѣнить факты житій къ обстоятельствамъ современной Евѳимію государственной, въ особенности же религіозной жизни Болгаріи. Находимъ намеки и указанія на эту жизнь.

Добродушный отказъ отъ золота Іоанна въ апокрифическомъ житіи на томъ основаніи, что оно нужнѣе царю, чѣмъ ему, Евѳимій развилъ въ цѣлое посланіе нравоучительнаго характера отъ преподобнаго къ царю. Въ этомъ посланіи Іоаннъ увѣщеваетъ царя заботиться о оружіи и войскѣ—наставленіе, далеко не лишнее въ тревожное время, въ которое пришлось дѣйствовать Евѳимію. Далѣе, Іоаннъ поучаетъ царя заботиться о нищихъ, убогихъ, нагихъ и безкровныхъ. Евѳимій устроилъ въ Тырновѣ странноприимницу. Идеалъ царя рисуется въ слѣдующихъ чертахъ въ посланіи: царь долженъ

---

[1]) *Ibid.* ст. 1028.
[2]) *Ibid.*
[3]) *Гласник* 22, 268.
[4]) *Ibid.* 271.
[5]) op. c. 370.
[6]) См. мой „Отчетъ", стр. 37.

быть щедрымъ, любящимъ правду, некорыстолюбивымъ, кроткимъ, тихимъ, и доступнымъ каждому: глаза его должны быть открыты на всѣхъ, чтобы на всѣхъ изливалась его милость; добрыя дѣла подобаетъ царю творить такъ, чтобы лѣвая рука не вѣдала, что дѣлаетъ правая. Пусть нищіе выходятъ радостными изъ царской палаты, князья прославляютъ его, порфира же да сіяетъ добродѣтелями. Іоаннъ (т. е. Евѳимій) рекомендуетъ царю и чисто монашескія добродѣтели: постоянныя слезы и воздыханія, память смертную и мысль о будущемъ царствѣ. Дальнѣйшее наставленіе еще болѣе характеристично. Царь долженъ безпрекословно повиноваться велѣніямъ Церкви, преклоняться передъ *ея первопрестольниками* [1]). Послѣднія слова могутъ служить доказательствомъ, что житіе Іоанна Рыльскаго было написано Евѳиміемъ уже въ санѣ патріарха. Какъ бы то ни было, наставленіе весьма любопытно и, очевидно, вызвано современными обстоятельствами. Не было ли времени, когда Іоаннъ Шишманъ не являлся вполнѣ послушнымъ сыномъ Церкви? Что значатъ слова Евѳимія въ молитвѣ Филоѳеѣ въ заключеніи житія: „цра въ блгоутїи и единомыслїи соблюди?“ [2]) Не слѣдуетъ ли усматривать въ этихъ словахъ намека на поведеніе царя въ церковныхъ дѣлахъ: онъ или слишкомъ снисходительно относился къ еретикамъ, или склонялся даже на ихъ сторону? Въ молитвѣ Иларіону Могленскому въ житіи этого святого мы, между прочимъ, читаемъ: „прѧштею моудрыихь ти словесь вльны неоустїѧ ѿтьжени, сьпостѧтныихь нѧвѣты ꙗкоже плѣвы рѧзвѣи твоеѥ блѧгодѣти вѣтромь, црьковное нѧпрѧви испльненїе, сьпострѧжди теготѧмь нѧшимь. вьси прѣдьстѧтельствѧ врѣме елико тежко. вьси ѧрхїеренствѧ опѧсство“ пр. [3]) Очевидно, здѣсь рѣчь идетъ о еретикахъ, съ которыми борьба была для Евѳимія весьма трудной. Но почему же? Полемика Иларіона съ богомилами и армянами, не можетъ быть никакого сомнѣнія, имѣла и современное значеніе. Не въ связи ли съ распространеніемъ ересей и тайнымъ или явнымъ покровительствомъ со стороны царской власти находится и составленіе житія Иларіона, дѣятельность котораго въ изображеніи Евѳимія посвящена борьбѣ съ различными ересями, который даже пострадалъ отъ еретиковъ, по выраженію Евѳимія, показался „даже до крови и безъ крови

1) *Гласник* 22, 280—281.
2) Четьи-Минеи л. 1196 об.
3) *Starine* I, 84.

мученикомъ“ [1]). Евѳимій утверждаетъ, будто самъ Мануилъ, въ царствованіе котораго жилъ Иларіонъ, чуть не перешелъ въ армянскую вѣру [2]). Иларіонъ утвердилъ его въ православіи и затѣмъ предпринялъ противъ еретиковъ карательныя мѣры [3]). Ничего подобнаго изъ другихъ источниковъ о Мануилѣ неизвѣстно, хотя мы имѣемъ подробныя свѣдѣнія о дѣятельности Мануила на поприщѣ богословія и о его своенравныхъ распоряженіяхъ въ этой области. Не было ли основанія у Евѳимія опасаться уклоненія въ армянскую прелесть Шишмана? Но, повидимому, добрыя отношенія между царемъ и патріархомъ вскорѣ возобновились. По его порученію, Евѳимій написалъ житіе Параскевы и похвальное слово Константину и Еленѣ. Въ житіи Параскевы Евѳимій молится святой о сохраненіи „невреднымъ и ненавѣтнымъ“ царя [4]). Въ концѣ „Слова“ Евѳимій увѣщеваетъ Шишмана подражать Константину, а въ „Словѣ“ подробно говорится о промышленіи Константина о Церкви: построеніи и украшеніи церквей, заботѣ о охраненіи Церкви отъ ересей (подробный разсказъ о первомъ вселенскомъ соборѣ), его великомъ чисто сыновнемъ почтеніи къ духовенству—объ этомъ неоднократно упоминается въ „Словѣ“—заботахъ о убогихъ, сиротахъ и вдовахъ. Вообще Константинъ въ „Словѣ“ Евѳимія является почти исключительно, какъ устроитель Церкви, ревностный насадитель и покровитель христіанства, — осуществленіе идеала царя, какимъ онъ изображается въ извѣстномъ уже намъ посланіи Іоанна Рыльскаго.

Едва ли не въ связи съ вопросомъ о общежительныхъ монастыряхъ, возбужденномъ мистиками XIV века, находится извѣстная уже намъ мотивировка отказа Іоанна отъ золота. Правда, прямыхъ свидѣтельствъ о борьбѣ исихастовъ съ общежительными монастырями мы не имѣемъ. Однако мистики избѣгають общежительныхъ монастырей, а послѣдователи исихастовъ въ Россіи, сначала Кипріанъ, а потомъ Нилъ Сорскій съ учениками являются противниками всякой монастырской собственности. И ничего нѣтъ невѣроятнаго, что Евѳимій могъ имѣть въ виду общежительные монастыри, влагая въ уста Іоанна замѣчаніе, что ничто такъ не вредно для иноковъ, какъ золото [5]).

---

[1]) *Ibid.* 85.

[2]) *Ibid.* 81.

[3]) *Ibid.* 81—82.

[4]) *Четьи Минеи*, окт., ст. 1042.

[5]) *Гласник* 22, 280.

Что касается характеристики святыхъ, то она, конечно, является блѣдной при общихъ пріемахъ въ изображеніи ихъ дѣятельности, усвоенныхъ Евѳиміемъ. Тѣмъ не менѣе слабыя попытки указать индивидуальныя черты того или иного святого есть и у Евѳимія. Особенно это замѣтно въ житіяхъ женщинъ, гдѣ авторъ, видимо, старается выставить въ жизни и молитвахъ святыхъ черты, характеристичныя для женщинъ. Въ этомъ случаѣ наиболѣе удачной вышла у Евѳимія Параскева.

Не наблюдаемъ мы въ житіяхъ Евѳимія интереса къ природѣ, который такъ характеристиченъ для византійской агіографіи XIV вѣка. Вообще описаній мѣстностей мы не встрѣчаемъ у Евѳимія, за исключеніемъ нѣкоторыхъ замѣчаній о природѣ страны, гдѣ подвизался Іоаннъ Рыльскій,—замѣчаній, довольно общихъ, хотя и свидѣтельствующихъ о непосредственномъ знакомствѣ съ тѣми мѣстами составителя житія [1]). Это относится въ особенности къ разсказу о посѣщеніи Іоанна посланными отъ царя и о путешествіи царя съ цѣлью увидѣть преподобнаго. Посланцы бродили пять дней по пустынной мѣстности въ поискахъ за Іоанномъ и изнемогали уже отъ голода, когда, наконецъ, удалось имъ найти святого по нѣкоему знаку [2]). Царь отправился навѣстить преподобнаго и дошелъ до рѣки Рыла, но встрѣтилъ на пути гору, очень высокую и крутую и неудобную для восхожденія. Онъ долженъ былъ со свитой возвратиться. Поднялись на другую высокую гору, по имени Кинтаву, и оттуда была показана царю гора, на которой подвизался Іоаннъ „и не възможе тамо цѣрь понти стрьмьнины рѧди и жестости мѣстьные". Да и святой черезъ посланныхъ замѣтилъ, что это предпріятіе невыполнимо, и совѣтовалъ возвратиться „понеже мѣсто оутло ѥсть" [3]) Я не буду приводить нерѣдко встрѣчающихся у Евѳимія шаблонныхъ образовъ, взятыхъ изъ природы, но нижеслѣдующее сравненіе заслуживаетъ вниманія: „яко еже бо солнцу въ пролѣтные часы луча

---

[1]) Интересно замѣчаніе Евѳимія о Срѣдцѣ въ житіи Іоанна. Говоря, что святой происходилъ изъ деревни Скрино, находившейся въ предѣлахъ срѣдечскихъ, Евѳимій замѣчаетъ: „ѥже сь Срѣдьць въ прѣдѣлѣхъ ѥвропиискыхъ соущь отъ славьныхъ и нароцитыхъ градовъ. „*Гласник*, 22, 266.

[2]) *Гласник* 22, 277.

[3]) *Ibid*. 278– 279.

по всей прострѣйши земли, вся животная растуть и ботѣють на болше преспѣвающе... тако и духовная повѣсть веселія водить съборь послушающихь душамь" [1]).

Большій интересъ къ природѣ обнаруживаетъ ученикъ Евфимія Григорій Цамблакъ. Уже Иречекъ похвалилъ описаніе Цамблакомъ мѣстности, расположенной противъ Тырнова по ту сторону рѣки. Я могу указать еще на описаніе мѣстности, въ которой Стефанъ Дечанскій построилъ храмъ [2]).

Но больше всего проникся духомъ византійскихъ житій и исторической литературы XIV вѣка Константинъ Костенчскій. Житіе Стефана Лазаревича, составленное имъ, представляетъ примѣръ высоты, какой могла достигнуть болгарская агіографія при внимательномъ изученіи агіографами произведеній византійской житійной и исторической литературы XIV вѣка.

Тѣ черты, которыя заставляютъ признать въ трудѣ Константина явленіе новое, видѣть въ немъ переходъ отъ житія къ исторіи въ современномъ смыслѣ слова: предварительное изображеніе географическаго положенія Сербіи и ея естественныхъ богатствъ, въ связи съ жизнеописаніемъ Стефана историческія свѣдѣнія о народахъ, съ которыми Сербія приходила въ отношенія, ссылки на византійскія историческія сочиненія, Троянскую Исторію и пр.—свойственны въ большей или меньшей степени лучшимъ византійскимъ житіямъ XIV вѣка и исторіямъ Никифора Григоры и Кантакузина, въ особенности исторіи перваго. У Григоры же мы находимъ теоретическое обоснованіе одной изъ наиболѣе характеристическихъ чертъ—повѣствованія о своей странѣ въ связи съ исторіей другихъ народовъ.

---

[1]) *Четьи Минеи*, окт., ст. 1022.

[2]) *Гласник* XI, 69.

3.

Форма житій Евөимія: ихъ построеніе; особенности стиля и языка: отношеніе введеній житій Евөимія къ такимъ же введеніямъ византійскихъ житій; схема житій Евөимія; распространеніе схемы рѣчами и молитвами, цитатами Св. Писанія, образами и сравненіями; заключенія житій Евөимія; въ стилѣ и словопостроеніи своихъ житій Евөимій рабски слѣдуетъ современнымъ ему византійскимъ агіографамъ; монотонность житій Евөимія; оцѣнка ихъ стиля.

По формѣ житія Евөимія копируютъ современныя византійскія житія.

Прежде всего каждое житіе снабжено длиннымъ введеніемъ, представляющимъ разсужденіе на общую тему моральнаго характера, которая примѣняется къ данному святому или святой, при чемъ доказывается необходимость прославленія святыхъ посредствомъ составленія ихъ житій. Введенія эти вообще довольно однообразны по своему содержанію. Общая мысль всѣхъ ихъ—указать необходимость и важность прославленія святого, какъ должнаго дара его добродѣтели, какъ подобающаго ему увѣковѣченія подвиговъ; затѣмъ говорится о пользѣ, которую могутъ извлечь читатели изъ житій, находя въ нихъ побужденіе къ слѣдованію примѣру святого. Эти общія мысли варьируются на различные лады, къ нимъ присоединяются спеціальныя разсужденія, находящіяся въ связи или съ личными доблестями святого, или вообще съ отличительными чертами его характера или дѣятельности.

Такъ, введеніе къ житію Иларіона Могленскаго начинается сравненіемъ настоящей жизни съ будущей. Сладка настоящая жизнь, но безсмертіе слаже всякой сладости: посредствомъ него мы переходимъ въ будущій вѣкъ, гдѣ, если сохранили добродѣтель, получимъ въ замѣну земныхъ благъ лучшія. Но, чтобы изобразить блаженство будущей жизни, нужно обладать небеснымъ языкомъ. Поэтому авторъ берется говорить только о томъ, что доступно внѣшнимъ чувствамъ. Открыть же тайны будущей жизни возможно только Иларіону, который нынѣ и душой и чувствами обильно наслаждается ея благами. Призвавъ на помощь благодать святого, авторъ, по мѣрѣ своихъ силъ, повѣдаетъ о немъ, оговариваясь при этомъ, что подвиги Иларіона неисчислимы, подобно дождевымъ каплямъ. Авторъ надѣется, что святой, какъ чадолюбивый отецъ, благосклонно отнесется къ его младенческому лепетанію и не только извинитъ погрѣшности, но и

подастъ помощь и будетъ руководствовать къ правдивому повѣствованію: ибо онъ радитъ о пользѣ ближнихъ [1]).

Во введеніи къ житію Филоѳеи, послѣ обычнаго замѣчанія о пользѣ житій для читателей, какъ побужденія къ подражанію, Евѳимій разсуждаетъ о грѣхопаденіи, происшедшемъ черезъ жену,—которая, какъ немощнѣйшій сосудъ, легче могла поддаться кознямъ дьявола,—и о наказаніи, постигшемъ женскій родъ. Отъ этого наказанія женщина была освобождена Христомъ, который родился отъ чистыхъ кровей Дѣвы и даровалъ не только мужскому, но и женскому роду побѣду надъ дьяволомъ. Евѳимій далѣе указываетъ на женъ мироносицъ, которыя въ женскомъ естествѣ восприяли мужскую силу, послѣдовали за Христомъ до смерти и первыя удостоились видѣнія воскресшаго Господа. Евѳимій вспоминаетъ евангельскую притчу о мудрыхъ дѣвахъ. Этимъ дѣвамъ подражала и Филоѳея [2]).

Во введеніяхъ къ житіямъ Параскевы и Іоанна Рыльскаго Евѳимій говоритъ о долгѣ любящихъ Бога прославлять житіями Его угодниковъ, указываетъ на пользу, какую приноситъ чтеніе житій, побуждая къ подражанію [3]).

Подобно тому какъ вводныя части грамотъ Шишмановичей находятъ полное соотвѣтствіе въ современныхъ византійскихъ грамотахъ, такъ введенія житій Евѳимія являются снимками съ введеній современныхъ греческихъ житій.

Такъ, житіе Ѳеодосія Тырновскаго начинается разсужденіемъ о значеніи добродѣтели и необходимости ея для обожествленія людей. Указывается на дѣйствіе, какое она производитъ на людей. Разсказъ о добродѣтеляхъ Ѳеодосія, равно искуснаго въ созерцательныхъ и дѣятельныхъ добродѣтеляхъ, можетъ очищать, назидать и пользовать души людей [4]).

Еще интереснѣе введеніе житія Григорія Синаита, мысли котораго почти съ буквальной точностью повторяются во введеніяхъ различныхъ житій Евѳимія. Особенно же замѣтно сказывается вліяніе этого введенія во введеніяхъ житій Параскевы и Іоанна Рыльскаго.

---

[1]) *Starine* I, 66—67.

[2]) Четьи-Минеи л. 1185—1186.

[3]) См. *Четьи-Мин.* окт., ст. 1022—1024; *Гласник*, 22, 265—266; Сбор. Имп. Публ. Библ. F. I № 488 л. 1.

[4]) *Житіе*, а—д, 6.

Такимъ образомъ начальныя слова житія Синаита: Τὸ μὲν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἐγκωμίων καὶ ἐπαίνων βούλεσθαι ἀξιοῦν καὶ στεφάνους ὑπὲρ αὐτῶν πλέκειν καὶ τὰ προτερήματα τούτων ἐξυμνεῖν καὶ ἐξαίρειν, ὡς τὰ τῆς δυνάμεως ὑπαγορεύειν πείθει, λυσιτελές ἐστι καὶ ὠφέλιμον—находятъ соотвѣтствіе въ: „много паче множае ключимо будетъ и зѣло желателно боголюбезнымъ, еже Божіихъ угодникъ честнѣ почитати и тѣхъ памяти и дѣанія на пользу повѣствовати“... и пр. [1]).

Далѣе, Каллистъ противопоставляетъ людей, занятыхъ мірскими дѣлами, о которыхъ память вскорѣ погибаетъ съ шумомъ, лицамъ, избравшимъ жизнь по Богѣ, жизнеописаніе которыхъ приноситъ пользу не только слышащимъ его, но и тѣмъ, которые взяли на себя трудъ прославленія святыхъ, сообщаются отъ послѣднихъ воздаянія и благодать. Приведу мѣсто. ...ἐπεὶ μὲν τῶν κοσμικῶν τούτων καὶ προσκαίρων τὸ φαινόμενον ἐπὶ τῆς ὕλης ἐχόντων δίκην καπνοῦ καὶ τοὺς ἐπαίνους διαλυομένους ὁρῶμεν... κατὰ τὴν γραφήν, καὶ τὸ μνημόσυνον μετ᾽ ἤχου ἀπόλλυται. τῶν δὲ κατὰ Θεὸν πολιτευσαμένων ὁ βίος καὶ διαλαμψάντων ἐπ ἀρετῇ μεγάλην ἴσμεν προξενεῖν τὴν ὠφέλειαν, οὐ μόνον εἰς αὐτοὺς τὰ ἐγκώμια τοὺς ἀκούοντας τῶν προσανεχόντων Θεῷ εἰς μίμησιν ἐντεῦθεν τῶν θεοφίλων ἐρχομένους καὶ μηδαμῶς ἀπολιμπανομένους αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ εἰς αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς ἐγκωμιάζειν προαιρουμένους ἀμοιβαὶ καὶ χάριτες παραγίνονται παρὰ τῶν ἁγίων, καὶ δαψιλεῖς ἀντιδόσεις καὶ μισθαποδοσίαι. Соотвѣтственныя мѣста въ житіяхъ Евѳимія: житіе Іоанна Рыльскаго:— „Аще оубо дольниимь и тлѣющиимь поне мало оумомь вьнималь бы божьствьвьнѣишии сьи моужь и о нѣчесомь земльнѣмь творилъ бы попеченние. Вьскорѣ того иниотещи хотѣхомъ памѧть и забьвению отъ сласти глъбинамь; юльма же прѣдреченаа вься долоу оставль... ноужда и намь иже о немь отъ чести сповѣдати... извѣстьно вѣдеще яко иже о отьци повѣсть, веселити обычѣ боголюбьзьныхъ доуше и кь ревности подвизати лоучьшои“ [2]); или: „доволно бо такое будеть житїе не тъчїю иже съ многы трудомь по стопамь послѣдствующїи великомꙋ ономꙋ къ подобнѣи въздвести славѣ приближшихсе бѣи. нъ и иже въ малѣ оубо то житїю подражавшїи доволнь приложить оуспѣх. не тъчїю же нъ и тѣ иже просто въ слꙋхъ бывшимь не непричестнѣ полѕи вынꙋ будеть“ и пр. [3]), или же: „немалоу бо подасть ползоу (рѣчь о преподобной)

[1]) *Четьи-Минеи*, ст. 1022.

[2]) *Гласник* 22, 266.

[3]) Сб. И. П. Б. F. I № 488 л. 1.

и̂ к ревность приведетъ иже оу̑сердїемъ то проходити произволяю̂щимъ" [1]).

Евѳимій во введеніяхъ также высказываетъ надежду на полученіе благодати отъ святого, помощь, руководство на лучшее и благое.

Приведенное выраженіе Евѳимія: хвалєнїа глѣнимаѧ и пр. напоминаетъ слова Каллиста о похвалахъ въ честь лицъ, преуспѣвшихъ во внѣшней мудрости: καὶ τὰ ἐγκώμια ἐκείνων λήθης βυθοῖς παρεπέμφθησαν [2]).

Замѣчаніе Каллиста, что похвала святымъ является въ то же время прославленіемъ Бога—ὁ γὰρ εἰς τοὺς ἁγίους ἔπαινος εἰς αὐτὸν τὸν Θεὸν εἴωθε διαβαίνειν... находитъ отраженіе въ словахъ Евѳимія „которая будетъ большаа ревность, о еже Бога любити и того почитати угодники" [3]).

Что касается самыхъ житій, то они всѣ построены по опредѣленной схемѣ, находящей опять таки полное соотвѣтствіе въ Метафрастовыхъ и современныхъ византійскихъ житіяхъ. Святой или святая происходятъ обыкновенно отъ знатныхъ и благочестивыхъ родителей, сами уже въ дѣтствѣ отличаются особеннымъ благочестіемъ и отчужденіемъ отъ всего земного. Едва достигнувъ юношескаго возраста, они удаляются въ пустыню, гдѣ проводятъ время въ пощеніи, бдѣніи и проливаніи источниковъ слезъ. Имъ приходится бороться съ демонами, но силой молитвы они отражаютъ всѣ ихъ козни. Между тѣмъ, слухъ о ихъ святости разносится повсюду, и къ нимъ стекается народъ послушать ихъ наставленій или испросить исцѣленія для больныхъ. Иногда разсказывается подробно объ одномъ такомъ чудѣ, иногда же авторъ ограничивается общимъ замѣчаніемъ, что больные получали исцѣленіе. Святой предугадываетъ свою кончину; по смерти мощи его производятъ безчисленныя чудеса. Къ житію присоединяется разсказъ о перенесеніи мощей святого въ Тырновъ. Эта общая схема заполняется изреченіями изъ св. Писанія, сопоставленіями святого съ ветхо- и новозавѣтными праведниками или

---

[1]) Четьи-Минеи (май) л. 1185.

[2]) „*Житіе*", 2.

[3]) *Ibid.*; „*Четьи-Минеи*", ст. 1023. Начальныя слова Метафрастова житія св. Іоанникія нѣсколько напоминаютъ начальныя же слова введенія житія Филоѳеи. *Migne* t. 116, col. 36—37.

другими святыми, моральными сентенціями автора, молитвами и рѣчами святого—изъ послѣднихъ нѣкоторыя представляютъ цѣлые трактаты богословско-полемическаго характера,—иногда письмами или рѣчами другихъ лицъ.

Обращаясь къ греческимъ житіямъ XIV вѣка, мы можемъ установить для нихъ подобную же схему. Такъ, схема житія Григорія представляется въ слѣдующемъ видѣ: происхожденіе Григорія—впрочемъ о происхожденіи своихъ героевъ Каллистъ не любитъ распространяться, замѣчая, что они были граждане болѣе небеснаго, чѣмъ земного отечества,—благочестіе съ раннихъ лѣтъ, подвижничество на Синаѣ, Критѣ, Аѳонѣ и въ Пароріяхъ. Отношеніе къ святому: увлеченіе его ученіемъ съ одной стороны, зависть и недоброжелательство съ другой. Григорій торжествуетъ надъ недоброжелателями. Слава его распространяется, къ нему стекаются отовсюду ученики или ищущіе наставленія, устраивается обитель. Между тѣмъ онъ не перестаетъ предаваться созерцанію; незадолго до смерти подвергается дьявольскому нападенію, предугадываетъ свою кончину. Схема въ сущности почти тождественна съ схемой Евѳиміевскихъ житій. Главное различіе въ томъ, что въ житіи Каллиста ничего не говорится о чудесахъ Григорія и о перенесеніи мощей. Первое объясняется тѣмъ, что Каллистъ писалъ о современномъ лицѣ, второе—отсутствіемъ факта перенесенія. Да, вѣроятно, Григорій еще оффиціально не былъ признанъ святымъ.

Извѣстный случай изъ жизни Григорія приводитъ Каллисту на память какого-либо ветхо- или новозавѣтнаго святого, дѣйствія и душевныя состоянія Григорія изображаются текстами изъ св. Писанія, нерѣдко и молится Григорій словами св. Писанія. Цитаты изъ послѣдняго вообще имѣютъ какъ бы цѣлью уяснить извѣстныя черты подвижничества святого. Такъ, говоря о непрестанномъ проливаніи слезъ Григоріемъ, Каллистъ приводитъ слова 50 псалма: „*сердце сокрушенно*“ и пр. Григорій, насыщенный стремленіемъ къ божественной любви, говоритъ: „*Напиталъ насъ, напиталъ*“ (II. Пѣс. IV, 9). Изображая состояніе Григорія во время созерцанія, Каллистъ замѣчаетъ: „въ тѣлѣ или внѣ тѣла, не знаю, какъ говоритъ великій апостолъ“. Григорія Каллистъ уподобляетъ Моисею, Иліи, Христу.

Такими же чертами характеризуется житіе Ѳеодосія.

Григорій произноситъ рядъ рѣчей, имѣющихъ характеръ наставленій въ исихіи, ведетъ бесѣды съ Арсеніемъ, Каллистомъ, предъ

смертью бесѣдуетъ съ одникъ изъ учениковъ, Ѳеодосій держитъ полемически-обличительную рѣчь къ богомиламъ, поучаетъ братію о дьявольскихъ козняхъ.

Я уже говорилъ о проникновеніи житій Каллиста ученіемъ исихастовъ и о роли, которая отводится въ нихъ видѣніямъ и демонамъ. Черты исихіи переносятся и на подвижниковъ прежняго времени въ житіяхъ XIV вѣка. Такъ, Петръ Аѳонскій въ житіи, составленномъ Паламой, является со всѣми характеристическими чертами исихаста [1]).

Сопоставленія съ библейскими лицами и другими святыми, библейскія реминисценціи, цитаты св. Писанія еще чаще встрѣчаются въ житіяхъ Евѳимія, чѣмъ въ современныхъ греческихъ. Пространнѣе и молитвы, произносимыя святыми и нерѣдко составленныя изъ псаломскихъ стиховъ. Каллистъ часто ограничивается намеками на извѣстное мѣсто св. Писанія. То же встрѣчается и у Евѳимія, но вообще Евѳимій многословнѣе. Тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что Евѳимій съ значительнымъ искусствомъ умѣетъ пользоваться матеріаломъ св. Писанія, выбирая цитаты наиболѣе подходящія и употребляя ихъ въ умѣренномъ количествѣ. Въ этомъ случаѣ Евѳимій является достойнымъ ученикомъ греческихъ агіографовъ и стоитъ неизмѣримо выше сербскихъ XIV вѣка, въ житіяхъ которыхъ текстъ лѣпится на текстъ, при чемъ эти тексты плохо или совсѣмъ не связаны между собою и съ общимъ повѣствованіемъ.

Приведу примѣры, характеризующіе изложеніе Евѳимія съ помянутой стороны. „Іоаннъ вооружается на мысленнаго Голіаѳа, какъ Давидъ, принимаетъ по древнему сказанію три камня: вѣру, надежду и любовь, облекается въ броню правды, возлагаетъ шлемъ спасенія“ [2]). Съ Давидомъ Іоаннъ поетъ: „*Се удалихся бѣгая*“ и пр. [3]). Племянникъ жилъ съ нимъ подобно Авелю или Исааку, подражая во всемъ Предтечѣ, воспитанному съ дѣтства въ пустынѣ [4]). Іоаннъ „доуже велеи по дрекнїемоу ономоу Авраамоу обрѣть ьсєлаѥть се въ нь“. Евѳимій продолжаетъ сравненіе: „нь онь оуко подь амьврїискыимь

[1]) Напечатано въ 150 т. Патрологіи *Миня*, ст. 996—1040.
[2]) *Гласник* 22, 267.
[3]) *Ibid.* 268.
[4]) *Ibid.* 269,

троицоу чюдьнѣ оучрѣдивъ отъсылаеть, сь же здѣ мысльнѣ приемь самого того въ троици покланяемаго въ себѣ нивыше живоуща Бога" [1]); "**пастыремь тогда близъ негдѣ пасоущимь яко же иногда онѣмь иже при Христа моего рождьствѣ**" [2]). Параскева "Богоотца Давида въ умѣ обношааше глаголъ, паче же пресвятаго Духа, иже въ немъ глаголющаго. имь же образомъ желаеть елень" и пр.[3]). Она же возглашала: "*Тебѣ, жениже мой, ищу*" и "*Возвѣстите ми, его же возлюби душа моя*" [4]). Филоѳея отъ дьявольскихъ нападеній оборонялась стихомъ: **Ѿстѹпите ѿ мене вси творѧщеи беззаконїе** [5]). По случаю чудеснаго наполненія по молитвѣ Иларіона монастырской житницы хлѣбомъ, послѣдній сравнивается съ Іосифомъ [6]). Иларіонъ во всемъ подражалъ Ѳеодосію Великому [7]).

Немало мы находимъ въ житіяхъ Каллиста образовъ, взятыхъ изъ природы или изъ обыденной жизни, нужно признаться, довольно шаблонныхъ и всегда примѣняемыхъ въ опредѣленныхъ случаяхъ. Примѣры: "**тогò мл҃твами, ꙗкоже ѡрѹжїемъ себè ѡградивъ** [8]), **ꙗкоже нѣкаѧ любодѣлнаѧ пчелà цвѣты̀ ѡбходѧщи различныѧ, и҆ всеслаͮдкїй со-бираюши мёдъ, сице премѹдрый ѡнъ несытенъ бываше**" [9]) и пр.; ученіе его, "**ꙗкω и҆стóчникъ... бл҃гїѧ и҆стекаше вóды**" [10]); "**ѡбóлкса оу҆кω дóбрый сей мѹжъ въ ѡч҃їѧ мл҃твы, ꙗко же въ бронѧ̀ и҆ шлемъ и҆ тве́рдое всеорѹ́жїе** [11])" ср. у Евѳимія: "облекается въ броню правды" и пр. [12]); иноки, собравшіеся вокругъ Ѳеодосія, сравниваются съ доброглаголивыми ласточицами [13]); они просвѣщали скитъ, какъ свѣтлыя звѣзды на небѣ [14]); Ѳеодосій уподобляется источнику, находящемуся на верху холма, ки-

---

1) *Ib.* 272.
2) *Ib.* 273.
3) *Четьи-Минеи* ст. 1025.
4) *Ib.* ст. 1027.
5) Четьи-Мин. л. 1189.
6) *Star.* 1, 68.
7) *ibid.*
8) *Житіе Ѳеодосія* в҃.
9) *Ib.*
10) *Ib.* в, б.
11) г, б.
12) См. выше.
13) *Житіе* д, б.
14) *Ib.* е.

пящему и шумящему сладкими водами и привлекающему всякихъ животныхъ [1]), и купцу [2]); къ нему стекались „ꙗкоже єлени жаждущїа на источникы водныꙗ" [3]). Житіе Григорія: οἱ τὸ πρὶν λύκοι ὄντες τοῖς τρόποις καὶ παρδάλεις ὀξύρροποι πρὸς τὸ κακόν... ταῖς τοῦ ἀοιδίμου ἐκείνου διδασκαλίαις τὴν διάνοιαν διαυγασθέντες... τῷ Θεῷ γνησίως ἐδούλευσαν и пр. [4]).

Немало сравненій въ такомъ родѣ у Евѳимія. Примѣры: Іоаннъ „распливаеться ꙗко же єлень къ источникомь водьнымь" [5])—традиціонное сравненіе у Каллиста и Евѳимія; (царь) ниже писмо ꙗко же нѣкоє многоцѣньноє съкровище—обычное сравненіе у Евѳимія [6]); преподобная Параскева уподобляется пчелѣ [7]); „ты (Параскева), ꙗкоже нѣкій храбрый воевода, тѣхъ лица (варваровъ и царей) посрамлена отгнала еси—говоритъ Евѳимій [8])—у Каллиста Ѳеодосій обратилъ въ бѣгство еретиковъ подобно храброму воеводѣ [9]); вьси... иже оть вльковь бывшеи овце прѣмѣньше себе добрыимь измѣненїемь послѣдоваахоу своемоу пастырю ꙗкоже агньци незлобиви—сравненіе съ волками или дикими звѣрями обычно у Евѳимія [10]); Иларіонъ „къ... ꙗко древо саждeнное при исходищїихъ водь доуха" [11]) и др. Любимое Каллистомъ сравненіе святого съ магнитомъ встрѣчается у Евѳимія [12]).

---

[1]) s, 6—z.
[2]) в.
[3]) *Ibid.* z.
[4]) *Житіе*, 44.
[5]) *Гласник* 22, 267: ср. еще 278: *Четьи Мин*, ст. 1033 и др.
[6]) *Гласник* 22, 281; ср. еще 284—285: *Четьи-Мин*. ст. 1031.
[7]) *Ib*. ст. 1028—1029.
[8]) *Ibid*. ст. 1040.
[9]) *Житіе* ĩ, 6.
[10]) *Star*. I, 82; ср. еще стр. 69, 70, 75 и др.
[11]) *Ibid*.
[12]) Ὥσπερ ἡ ἐπαινουμένη μαγνῆτις λίθος ἀρρήτῳ φύσεως βίᾳ ἕλκει καὶ οἰκειοῦται τὸν στερρότατον σίδηρον, οὕτω κἀκεῖνος μὴ μόνον τοὺς ἰδόντας καὶ ὁμιλήσαντας, ἀλλὰ καὶ τοὺς πόρρω καὶ μακρὰν ὄντας τοῖς λυσιτελέσι καὶ ψυχωφελέσιν ἐφείλκετο ῥήμασιν (18); ꙗкоже магнит привлачꙗетъ къ себѣ желѣзо, сице и того блаженнаго ѡнаго ѡци слꙋхъ привлече (Жит. Ѳеод. г)". Ср.: „ꙗкоже магнида єстьство ѡбыче привлачити желѣзо... вса къ богоразоумнѣ привлачаше" Жит. Фил. л. 1190.

Въ житіи Ромила также находимъ это сравненіе: ꙗкоже магнитъ камень привлачитъ къ себѣ желѣзо сице и оного словъ сладчайшаа бесѣда дшѫ къ немоу приходещиѫ.

Теперь о заключеніяхъ житій Евѳимія. Эти заключенія почти всегда (кромѣ житія Іоанна Рыльскаго) представляютъ собой похвальныя слова въ честь святыхъ, иногда довольно значительныхъ размѣровъ. Содержаніе ихъ, какъ и введеній, отличается однообразіемъ и является въ сущности варіаціями заключенія житія Григорія Синаита.

Послѣ общей оцѣнки въ панегирическомъ духѣ дѣятельности Григорія, Каллистъ заключаетъ: „Таковы немногія изъ многихъ исправленія его по истинѣ ангельскаго пребыванія, которыхъ нельзя выразить по достоинству, такъ какъ для этого не хватитъ слова. Такова блаженная жизнь удивительной этой и непревзойденной души.... таковы подвиги Григорія и борьбы и состязанія по Богѣ“ [1]). Главнѣйшей заботой Григорія, продолжаетъ свою похвалу Каллистъ, было во всякое время, на всякомъ мѣстѣ, во всѣхъ околичностяхъ усердно возбуждать всѣхъ къ прекрасному—однихъ суровой (τῷ στύφοντι τοῦ λόγου), другихъ кроткой и медоточной рѣчью, сообразно съ внутренними свойствами и настроеніемъ каждаго, и такимъ образомъ вводить въ полноту (πλήρωμα) любви содѣйствіемъ Духа [2])... „Пріими отъ насъ это слово“, восклицаетъ Каллистъ: „о дражайшая и достойнѣйшая и божественная глава,—ты, подвизавшійся подобно неутомимому апостолу ради стада и словесныхъ овецъ Христа, которыхъ Онъ искупилъ благоутробіемъ и благостью сладчайшаго для тебя гласа, котораго ты вожделѣлъ и болѣе всего другого возлюбилъ. И ты, соблюдя вѣру, по великому апостолу, и теченіе скончавъ, наслаждаешься яснымъ лицезрѣніемъ невечерняго свѣта Троицы; такъ воздаетъ Богъ тѣмъ, которые избрали въ жизни прославленіе Бога великими трудами и постомъ: ибо ты обладалъ и πρᾶξις, возвышавшей надъ этимъ міромъ и ведшей къ родственному твой божественный и легкій на подъемъ (διαβατικώτατος) умъ, и созерцаніемъ, которое принимаетъ Христа и служитъ Ему. Поэтому, мысля небесное, ты легко возлетѣлъ, на насъ же милостиво взираешь, такъ какъ ты, оставивъ жизнь, не оставилъ насъ, но заботливо досматриваешь и охраняешь насъ: ибо это предоставлено божественнымъ душамъ, и теперь тѣмъ болѣе, чѣмъ ближе ты къ Богу чудесъ“ [3]). Въ заключеніе Кал-

---

[1]) *„Житіе“*, 44—45.
[2]) *Ib.* 45—46.
[3]) *Ib.* 46.

листъ проситъ Григорія исходатайствовать у Бога благоволеніе къ живущимъ на землѣ и сдѣлать ихъ общинками его славы и дерзновенія къ Богу и поставить вмѣстѣ съ собою, хотя и велико просимое, въ самомъ Христѣ [1]).

Въ началѣ похвалы Параскевѣ ораторъ выражаетъ недоумѣніе, какой даръ принести святой, достойный ея. Слѣдуетъ рядъ величаній Параскевы, которую Евѳимій называетъ чистой голубицей, позлащенной Духомъ, дѣвственной похвалой, заступницей болгаръ. Далѣе указывается на чудеса и помощь, которую она оказывала и оказываетъ притекающимъ къ ней, говорится о ея блаженной жизни, къ наслажденію которой вмѣстѣ съ мудрыми дѣвами ораторъ ее приглашаетъ. Сказавъ, что Параскева видитъ теперь не въ зеркалѣ и гаданіи Христа, но непосредственно лицомъ къ лицу бесѣдуетъ съ Нимъ, Евѳимій призываетъ ея помощь царю и всему стаду и молитъ святую почти словами Каллиста исходатайствовать у Бога, чтобы пастыри ввели въ небесныя пажити врученное имъ стадо, сподобились пребыванія вмѣстѣ съ ней и наслажденія вѣчными благами [2]).

Въ житіи Филоѳеи мы находимъ два похвальныя слова преподобной, изъ которыхъ первое влагается въ уста патріарху, принимавшему участіе въ перенесеніи мощей. Въ первомъ словѣ въ сходныхъ съ похвалой Параскевѣ выраженіяхъ прославляется Филоѳея (вообще по манерѣ изложенія житія Филоѳеи и Параскевы весьма близко подходятъ другъ къ другу). Какъ и въ похвалѣ Параскевѣ, патріархъ говоритъ, что Филоѳея оставила тѣло въ залогъ на землѣ, духомъ же наслаждается небесной красотой, созерцая не зеркаломъ или гаданіемъ, но лицомъ къ лицу своего жениха. Патріархъ затѣмъ обращается съ воззваніемъ къ преподобной о помощи его стаду.

Начальныя слова второй похвалы совпадаютъ съ начальными словами похвалы Григорію: „Сицево житіе прпбныѧ нашеѧ мт҃ре сицева чюдеса непорочны хв҃ы невѣсты“ [3]). Мало она подвизалась въ бдѣніяхъ, молитвахъ и слезахъ и въ безконечные вѣки веселится—обычная для Евѳимія фигура противоположенія, врядъ ли умѣстная въ данномъ мѣстѣ. Изобразивъ блаженство жизни, которую проводитъ

---

1) *Ibid.*

2) *Четьи-Минеи*, окт., ст. 1038—1042.

3) См. выше.

духомъ преподобная, хотя тѣло ея на землѣ, упомянувъ и о мудрыхъ дѣвахъ и опять о томъ, что преподобная нынѣ духомъ веселится на небѣ, тѣло же оставила намъ на землѣ, Евѳимій, подобно тому какъ Каллистъ о Григоріи, говоритъ о Филоѳеѣ, что она и духомъ теперь находится среди живыхъ и всѣмъ подаетъ возмездія сообразно съ трудами каждаго и исполняетъ прошенія всѣхъ, говоритъ о чудесахъ святой, сохраняющей градъ, проситъ о соблюденіи царя въ благочестіи и единомысліи и обращается къ инокинямъ обители, въ которой были положены мощи преподобной, съ увѣщаніемъ подражать Филоѳеѣ.

Кажется, житіе Филоѳеи было составлено Евѳиміемъ еще въ то время, когда онъ не былъ патріархомъ. Этимъ, вѣроятно, слѣдуетъ объяснять раздвоеніе похвалы и то обстоятельство, что въ похвалѣ нѣтъ никакого намека на архипастырское служеніе составителя въ противоположность похваламъ другихъ житій. (Ср. житіе Параскевы, Иларіона).

Въ заключающей похвалу молитвѣ Евѳимій проситъ Бога сподобить всѣхъ удостоиться блаженства, которымъ наслаждается Филоѳея и всѣ любящіе Бога [1]).

Въ подобномъ же родѣ заключенія житія Иларіона, похвальныхъ словъ Михаилу и Константину и Еленѣ.

Только въ житіи Іоанна Рыльскаго мы не находимъ похвальнаго слова святому. Оно не было никогда составлено, о чемъ свидѣтельствуетъ одинъ списокъ житія безъ прибавленія Владислава Грамматика [2]). Трудно сказать, что послужило препятствіемъ къ составленію слова. Вообще же по своему построенію житіе ничѣмъ не отличается отъ другихъ и вмѣстѣ съ житіемъ Параскевы принадлежитъ къ числу самыхъ риторичныхъ житій Евѳимія.

Обращаюсь къ разсмотрѣнію стилистическихъ и синтаксическихъ особенностей языка житій Евѳимія.

Построеніе рѣчи въ житіемъ Евѳимія отличается особенной искусственностью. Видно, что авторъ былъ хорошо знакомъ съ пріемами

---

[1]) Довольно странно сообщеніе Евѳимія, что въ своихъ завоеваніяхъ Калоіоннъ (Іоаннъ II), достигъ мѣста, гдѣ лежали мощи преподобной т. е. города Моливота, находившагося по его же словамъ въ Памфиліи. Четьи-Минеи л. 1195, ср. л. 1186.

[2]) Помѣщ. въ сборн. F. I. № 488 Имп. Публ. Библ.

византійскаго ораторскаго искусства. Не только въ стилѣ, но и въ синтаксисѣ Евѳимій является вѣрнымъ ученикомъ грековъ, въ частности усваиваетъ манеру изложенія современной византійской агіографіи.

Отмѣчу здѣсь прежде всего любовь Евѳимія къ причастнымъ конструкціямъ. Нерѣдко причастія нанизываются одно на другое по обѣ стороны глагола главнаго предложенія. Примѣры: „Врѣмени оубо не малоу прѣшьдьшоу и родителемь его оумрьшемь, и тъ бѣ въ стрáсѣ господьни выноу, отъ црькве никако отстоупле, послоушае" [1]) и пр.; „пастырємь... негдѣ пасоущемь... и овьцамь... къ пажити прилежоущимь... оустрьмивьше се, вьгоу се ѥше..." [2]); „...Іоань... вьставь отиде... ѵлоквѣть-сьскые сламы воѥсе, плче же... непавиде, божєствьнои... прилеже... и вьспѣвае, мне же"... [3]) и др.

Весьма часто встрѣчаются у Евѳимія дательные самостоятельные.

Нерѣдко находимъ accus. c. infin. Примѣры: „ѣко оубо ѡнъ йстиннаà реченаà быти вѣрова; разоумѣ ѡтъ Бога быти ꙗвленное" [4]) и др... Именительный самостоятельный: „й бл҃гополоучно врема ѡ҆брѣтши поущенїемъ и̂ вѣденїемъ и̂ на земли леганїемъ тѣло оу̂дроучевâ. непавидай же добра дїаволъ не стерпи" [5]) и пр.

Глаголъ обыкновенно ставился въ концѣ предложенія. При этомъ опредѣлительныя предложенія разсматриваются, какъ части главнаго.

Рабское подражаніе греческому синтаксису представляютъ обороты: „Онь же ꙗже о себѣ вьса вѣдома творить, прѣдтѣчю... подражае иже отъ младеньства вь поустыни вьспитанаго"; „иже иногда дьньница" [6]); свое еже къ господоу отхожденїе разоумѣ" [7]) и пр.

Сюда же относятся обороты съ союзомъ ꙗко: „яко убо святый змія тако идуща видѣвъ [8]);... яко убо сія слышавше Римляне... [9]); Царь же ꙗко сим прочьть мнѣше се велие нѣчьто прїети"... [10]). и др.—ср. напр.: ὡς οὖν ἀκοῇ ἔλαβε ταῦτα... εὐθέως διαναστάς... τὸ ὄρος... καταλαμβάνει [11]).

---

[1]) *Гласник* 22, 267.

[2]) *Ib.* 273.

[3]) *Ib.* 276.

[4]) Жит. Фил. л. 1188 об.

[5]) Жит. Фил. л. 1189.

[6]) *Гласник* 22, 269.

[7]) *Ibid.* 282.

[8]) *Труды Кiев. Дух. Ак.* 1870, окт. 226.

[9]) *Ibid.* 223.

[10]) *Гласник* 22, 281.

[11]) *Житiе Синаита*, 10.

Искуственностью отличается расположеніе опредѣленій и опредѣляемыхъ. Родительный притяжательный ставится обыкновенно передъ именемъ, къ которому относится. Прилагательныя отдѣляются глаголомъ, а иногда еще и другими частями предложенія отъ именъ существительныхъ, которымъ служатъ опредѣленіями. Примѣры: „тоя же родители... во страсѣ гни присно пребывающе. нощію и дйнію бжтвеныимъ присѣдаше храмомъ[1]); подобноую тѣмъ восприимемъ мздоу[2]); сльзніи ѡть ѡчію непрѣстайно изводеши источникь“[3]) и мн. др.

Если два предложенія по содержанію представляютъ соотвѣтствіе, то это указывается порядкомъ, въ которомъ располагаются сказуемыя. Именно, въ первомъ членѣ сказуемое ставится въ началѣ предложенія; во второмъ въ концѣ. Обозначивъ сказуемыя чрезъ *а*, другія части предложенія черезъ *б*, получимъ формулу ab—ba. Примѣръ: „кто бо тоѥ иже тогда съповѣсть сльзни источникь, стенаніа же честаа и непрѣстаниа кто изречеть, низоулѣганіа же и томленіа вьсегдашнаа кто скажеть“[4]); и наоборотъ: „на молитву себѣ... вдавши и руцѣ на небо..., воздѣвши, зритъ“[5]).

Въ большомъ ходу у Евѳимія описательные обороты: „прилежные ѡть срьдьца вызсилаше молбы[6]); неизглаголаниые испльняаше се радости и богови благодарьственые вызсилаше пѣсни[7]); конецъ житіа пріатъ[8]); бѣгоу са ѧша“ и др.[9]).

Вообще въ современныхъ греческихъ житіяхъ, особенно въ принадлежащихъ Каллисту, мы находимъ немало соотвѣтствій оборотамъ и выраженіямъ Евѳимія. Приведу нѣкоторые примѣры: ἅμα τε τῇ τῶν τριχῶν ἀφαιρέσει καὶ τὰ σαρκικὰ θελήματα καὶ κινήματα συναποκόπτει καὶ ἀπεκδύεται—ср. отѥмлеть власи сь страстьми и похотьми[10]); αὐτίκα

---

[1]) Жит. Филоѳ.—Четьи-Мин. л. 1186.

[2]) *ib.* л. 1188 об.

[3]) *Starine* IX, 54.

[4]) *Starine* IX, 54; *Четьи-Мин.* ст. 1027.

[5]) *Четьи-Мин.* ст. 1028.

[6]) *Starine* I, 70.

[7]) *Ibid.* 81.

[8]) Жит. Филоѳ. л. 1188 об.

[9]) *Ibid.* л. 1194.

[10]) *Житіе Син.*, 5; *Гласник* 22, 267.

τοῖς κόποις προστίθησι κόπους καὶ πόνους τοῖς πόνοις [1])—троуды къ троудомь и болѣзни къ болѣзнемь прилагаѥ [2])—выраженіе, съ незначительными варіаціями повторяющееся во многихъ мѣстахъ житій Еѳимія; ὁ δὲ τὴν ἀρετὴν... καὶ ὄντως Χριστοῦ τοῦ πρᾴου καὶ εἰρηνικοῦ μαθητής—нь что оубо кроткаго владыкы кроткыи оученикъ [3]); τί μὲν οὐ λέγοντες, τί δὲ οὐ ποιοῦντες;—что не дѣюще что не твореще—любимый оборотъ Еѳимія [4]).

Употребительному у Каллиста ἀ λ λ ὰ τ ί у Еѳимія соотвѣтствуетъ но что. Жит. Ѳеод.: немощно бо бѣше нѣ многѣ оукрытися свѣтилникоу под спѫдомъ"—Еѳ.: „несътрьпѣ господь того свѣтоу подь спѫдомь съкрытисе [5]); συνέβη κρίμασι θειοτέροις διὰ πλῆθος πάντως ἁμαρτιῶν ἢ ἀρρήτοις κρίμασι, παραχωρήσει Θεοῦ—у Еѳимія [6]): „Божіимъ бо тогда попоущеніемъ ими же судьбами вѣсть той Единъ [7]); не вѣмъ которыми божїими соудбами" [8]); попоущеніемъ же Божіимъ не вѣмъ како" [9]).

У Еѳимія находимъ нерѣдко накопленіе мѣстоименій, нарѣчій и союзовъ, иногда начинающихся на одну и ту же букву: „иже тогда той храмъ ѥклисїархы пре'ставши" [10]). Подобная черта свойственна и житіямъ Каллиста: ὁ μέντοι τῷ τότε πρῶτος τοῦτον ἰδὼν [11]).

Въ сходныхъ съ Каллистомъ выраженіяхъ говоритъ Еѳимій о подвигахъ своихъ героевъ. Такимъ образомъ напоминаютъ Каллиста фразы въ родѣ: „и подвиги къ подвигомъ... и восхож'енїа (ἀναβάσεις) къ ср'ци полагаше; слезный же тоа яко сважоу источникъ" и пр.; „кто бо тое тогда съповѣсть слезный источникъ" и пр. Обороты—„сицево житіе... сицева чюдеса" [12]) или—„сицева исправленія [13]), сицевы

1) „Житіе", 8.

2) Гласник 22, 272.

3) „Житіе", 36; Гласник 22, 270.

4) „Житіе", 44; Гласник 22, 276.

5) „Житіе" 2, 6; Starine I, 68.

6) „Житіе Син.", 4.

7) Труды К. Д. А. 1870, окт. 223.

8) Жит. Фил. л. 1193 об.

9) Жит. Парас. ст. 1032.

10) Жит. Фил. л. 1194.

11) Житіе Син., 17.

12) Жит. Фил. л. 1196. Ср. еще въ житіи Ромила: нѣ кто довлѣѥ повѣдати къ толикы лѣтѣ слѣзныи тѣчїи и еще же и борбы бѣсов-скые (гл. XIV).

13) Труды К. Д. А. 1870, окт. 265.

подвиги. спцевы борбы“ [1]) заимствованы Евөиміемъ у Каллиста (см. выше). Сходны эпитеты дьявола у Каллиста и Евөимія. Ср. напр.: ἀλλ'ὡς τῷ ἀνθρωπείῳ γένει ἀρχῆθεν ἐχθρός καὶ πολέμιος τὸ τοῦ φθόνου πάθος ὑποβάλλει — „нь чьто иже иногда дьньницл... срьдыи и велерѣчивыи врагь... испльни се ҙависти [2]).

Вообще имена Богъ и дьяволъ приводятся у Евөимія и Каллиста всегда съ характеризующими ту или иную сторону дѣятельности опредѣлительными предложеніями или опредѣленіями, являющимися какъ бы эпитетами [3]).

Еще нѣсколько параллелей: врѣмению же оуко неиллоу минмошьдшоу (жит. Илар. 82) и т. п. выраженія—χρόνου παραδραμόντος; языкъ иже на высоту глаголавый [4]) (ср. непрàвдѹ на высотѣ глл̃вый жит. Θеод. и. б); τὰς τούτων ψυχὰς τοῖς ποτίμοις καὶ αὐτοῦ μέλιτος γλυκυτέροις λόγοις ἐπότιζε [5]) — сщ̃еннлâ тьмъ и̑ медотоучнла доволно изьгла̀ словеса (Жит. Фил. л. 1191); не можеть гра̑ съкрытися врѣхѹ гóры стоѐщь (Жит. Ром.)—Богъ же не вьсхотѣ на многѣ ськрьвеноу быти градоу врхоу горы стоюшоу [6]); ὡς τὰ παρ᾽ ἐκείνων προβλήματα καὶ ζητήματα δίκην ἀραχνίων ἀμογητὶ διαλύων ὁμοῦ πάντα [7]) жит. Паламы; ср. вьсе тѣхь кьзни и шеперлнїл юкоже плоүчинил тькаиїл оүдобь раздиралше [8]); вся вражія юко же нѣкоторую паучину разараше козни [9]). „Моiе оүбо житиiе по апостолоү на невссехь iесть отьчьство же вышьнии. Иероусалимь“ говоритъ Іоаннъ у Евөимія пастухамъ. Ср.

---

[1]) *Жит. Параск.* ст. 1030.

[2]) „*Житіе*“ Син., 7; *Гласник*, 22, 269; ср. еще *Жит. Син.*, 36. Τούτων δὲ οὕτω θεαρέστως ἐχόντων etc. Жит. Θеод. д. б: добрѹ ненавѝстникъ... несътрпимл сїа врагω“ и пр. Жит. Син. 44 прим. и *Гласник*, 22, 270, 276: ненавидеи же добрам... Жит. *Параскевы* 1027; Жит. Фил. л. 1187: ненавидай же добрâ дїаволъ...

[3]) „Εὐδοκίᾳ Θεοῦ τοῦ πάντα ποιοῦντος... (*Жит. Син.* 4); Θεὸς ἄνωθεν τὰ κατ᾽ αὐτὸν ἐφορῶν καὶ προγινώσκων... (ib. 5). Ср. приҙирлиеи же на ҙемлю и творе ю трести се (*Глас.* 22, 279); Богъ же рекыи оть тьмы свѣтоу вьсиюти (267) и др.

[4]) *Труды К. Д. А.* 1870 окт., 246.

[5]) *Жит. Син.* 17.

[6]) *Гласник*, 22, 273.

[7]) *Migne* t. 151, col. 563.

[8]) *Star.* I, 70.

[9]) *Жит. Пар.* ст. 1028.

ѿ котóрагѡ оу̑бѡ... bластáшеса рóда неꙁдокно ѥ̑сть нáмъ скаꙁáти... ѥ̑ллѝ и̑ сéй и̑мѣ́а грáдъ и̑ ѿте́чество гóрнагѡ Їер҇ꙋсали́ма жит. Θеод. ѧ҃, в,"; εἰ γὰρ καὶ πατρίδα εἶχε κτλ.—жит. Син. 3.

Кромѣ того на изложеніе и стиль житій Евѳимія вліяли Метафрастовы житія, которому, кстати замѣчу, слѣдовали и византійскіе агіографы XIV-го вѣка, но довели его искусственность до крайнихъ предѣловъ.

Ср. напр. κώμη τις ἤνεγκε τὸν Μακάριον ὄνομα Μαγαρισσός [1])—Евѳ.: Романіа убо сице обычне зовомаа (ср. ἐκ τῶν οὕτω συνήθως καλουμένων Βουλγάρων *жит. Син.* 28) того изнесе [2]); γεννήτορες δὲ αὐτῷ καὶ τὸ σέβας εὐσεβεῖς καὶ τὸν τρόπον θεοφιλεῖς—благоустиви оубо соущемь житиѥмь, милостиви же нравомь [3]); ἐκ τοιούτων οὖν προελθὼν ἐκεῖνος καὶ εὐγενὲς φυτὸν καὶ μακάριον — ср. въ жит. Фил. л. 1187: благороднаго корене благороднаа ѡ̑расль. Совершенно напоминаютъ способъ выраженія Евѳимія слѣдующія слова: Τίς... τὸ τῆς ἀγρυπνίας ἐπίμονον, τὸ τῆς προσευχῆς ἀπερίσπαστον, τὸ ψαλμῳδίας τὸ εὔτακτον, τὸ τῶν ὀφθαλμῶν πρὸς δάκρυα γονιμώτατον, ὡς στῆναι πρότερον ἐλπίσαι ποταμῶν ἀένναα ῥεύματα, ἢ τὰς τῶν δακρύων ἐκείνου πηγάς, τὰς δι' ὅλων νυκτῶν στάσεις [4]). Ближе всего подходитъ одно мѣсто житія Филоѳеи: слеꙁный же тоа ꙗко сиꙗжоу и̑стоунинъ непрестаиный въꙁдыханїа молкнїе краи̑нее. непрестаиный молбы частаа колѣнопоклоненїа л. 1189 об.—1190.

У Евѳимія есть немало общихъ формулъ и выраженій, неоднократно повторяющихся съ незначительными измѣненіями въ различныхъ житіяхъ, что сообщаетъ послѣднимъ монотонность. Приведу нѣсколько примѣровъ: ѡтхожденїе ѥже ѡтсоудоу рꙁоумѣ [5]); ꙗко оубо своѥ ѥже къ господоу отхожденнѥ раꙁоумѣ [6]); сиꙗ же днꙗколь ꙁре не прѣсташе въслѹъски того оскрьбаꙗѥ овогда оуныниѥмь овогда же лѣностию ѥже ѥгда и страховаиьми, многажди такожде и прикидѣньми [7]);..

---

[1]) *Migne* t. 114, col. 469.
[2]) *Труды К. Д. А.* 1870, окт. 222.
[3]) *Migne* l. c.; *Гласник* 22, 266—267.
[4]) *Migne* l. c., col. 480—481.
[5]) *Starine* IX, 55.
[6]) *Гласник* 22, 282; *Starine* I, 82.
[7]) *Гласник* 22, 272.

никакоже прѣста лоукавы тоу искоушающтї и мьтанїами же и привидѣнїами множицею и вь разлнчные зврѣры себе прѣтварающтїи[1],... **дїаволъ не стерпи на многѣ ѡстависти ты неискоушеноу но разлнчный въздвиже на нѫ рати. ѡвогда бо страхованьми. ѡвогда же разлнчными мьтаньми тоа смоущаше срдце**[2]; **бжьстьвнымь раждегшнсе желанїемь**[3]; **божьстьвною оубо ревьностию**[4] **раждегь се**; ревностію убо божественною раждегсе ть[5]) и др.

Нерѣдки въ житіяхъ Евѳимія повторенія однихъ и тѣхъ же словъ, служащія для усиленія рѣчи. Иной разъ это повтореніе представляетъ своего рода игру словъ. Примѣры: *тогда убо тогда*[6]) и славный призываетсе Михаилъ; „**не нашеѧ мѣры, чеда... не нашеѧ мѣры**[7]);... **блаженаа ѡна блажеными своими оусноу**[8]); **кротькаго владыкы кроткыи оученикь** и пр.[9]).

Находимъ также фигуры противоположенія и соотвѣтствія: **вь старьчьсцѣмь възрастѣ юношьскоѥ показоваше тьщанїе**[10]); **радоуваше се оубо... печалоуваше**[11]); **силоу... расмотривь...—Божьстьвнїю быти разоумѣвь; доньдеже... хождахь... нидѣхь** и др.[12]).

Особенную риторичность житіямъ Евѳимія придаетъ представленіе явленій духовнаго міра въ образахъ вещественнаго. Въ данномъ случаѣ Евѳимій также былъ только ученикомъ современныхъ византійскихъ агіографовъ. Я приводилъ уже примѣры этого. Укажу еще нѣсколько: **печали того обьють облакь**[13]); **радости обьють ѥго облакь**[14])—любимый образъ Евѳимія; **твоѥго миловании масло**[15]); **да сияѥть свѣт-**

---

1) *Starine* IX, 54.
2) Жит. Филоѳ. л. 1189.
3) *Starine* IX, 53.
4) *Гласник* 22, 278.
5) *Труды К. Д. А.* l. c., 225.
6) *Ibid.* 223.
7) *Гласник* 22, 275.
8) Жит. Фил. л. 1188 об.
9) *Гласник* 22, 270.
10) *Ib.* 281.
11) *Starine* IX, 55.
12) *Ibid.*
13) *Гласник* 22, 271.
14) *Ib.* 281.
15) *Ibid.*

достию добродѣтелми твоа бисерница, тєдѫ же твоа да соуть въздыханиа и слъзы[1]) и пр.

Къ искусственнымъ оборотамъ, отзывающимся школой, слѣдуетъ причислить подобные: **иже аще подробноу сказовати начнемъ постигнеть ма повѣствоующа лѣто; но ѥко да не въ долготѫ протагнемъ слово въ малѣхъ ѿ нихъ скажемъ**“[2]).

Одни и тѣ же сопоставленія, образы, сравненія, тотъ же кругъ изреченій изъ св. Писанія, одни и тѣ же обороты и выраженія въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ сообщаютъ изложенію Евѳимія монотонный характеръ. На немъ лежитъ печать чего-то искусственнаго, заученнаго, шаблоннаго, произведеннаго школой, а не жизнью. Зато нельзя отказать житіямъ Евѳимія въ извѣстной стройности, законченности и закругленности.

Житія Евѳимія, какъ ни какъ, имѣютъ не только историческое, но и—въ гораздо большей степени—литературное значеніе. Къ этой послѣдней цѣли преимущественно и стремился Евѳимій, и это стремленіе было новостью въ агіографіи не только Болгаріи, но и Сербіи и Россіи. Образованные современники Евѳимія не довольствовались разсказомъ о жизни святого. Имъ нужно было представить житіе, изложенное изящнымъ, свободнымъ отъ простонародныхъ выраженій, которыя казались грубыми, риторически-образнымъ языкомъ, который услаждалъ бы самъ по себѣ утонченный подъ вліяніемъ изученія греческой письменности слухъ. Здѣсь выразилась и характеристичная для періода гуманизма любовь къ слову. Евѳимій ей постарался удовлетворить. При этомъ церковно-славянскій языкъ, своеобразно понятый, сыгралъ почти ту же роль, какую латинскій въ Италіи эпохи Возрожденія. Новое теченіе шло изъ Византіи, гдѣ въ агіографической литературѣ оно съ особенной силой обнаружилось въ произведеніяхъ Константина Акрополиты[3]).

---

[1]) *Ibid.*

[2]) Житіе Фил. л. 1193.

[3]) Ср. *Krumbacher*, Geschichte der byzant. Litteratur, s. 204.

4.

I. Замѣчанія о житіи Іоанна Рыльскаго; источники житія Параскевы; житіе Филоѳеи: источники его, обиліе общихъ мѣстъ, характеристика дѣйствующихъ лицъ; источники житія Иларіона, вліяніе на него житія Ѳеодосія Великаго, откуда взята полемика Иларіона съ армянами и богомилами? двойственность образа Иларіона отношеніе разсказа о перенесеніи мощей преподобнаго къ проложному; введеніе похвальнаго слова Михаилу изъ Потуки, отношеніе слова къ проложному житію и чуду Георгія, змѣй—дьяволъ Евѳимія; Похвальное слово Константину и Еленѣ и Повѣсть о обновленіи храма въ Іерусалимѣ. II Посланія Евѳимія: посланіе Евѳимія къ Анѳиму; посланіе къ Кипріану: наставленіе Евѳимія хранить церковные уставы и преданія, мистицизмъ Евѳимія; посланіе къ Никодиму; языкъ посланій Евѳимія.

Житія Іоанна Рыльскаго и Параскевы—Петки, особенно первое, довольно обстоятельно разсмотрѣны г. Сырку [1]). Поэтому я ограничусь нѣсколькими замѣчаніями.

Источниками житія Іоанна послужили: житіе, составленное Георгіемъ Скилицей, современникомъ императора Мануила Комнина, апокрифическое, по всѣмъ вѣроятіямъ, написанное не позже второй половины XII в., и проложное [2]).

Скилица говоритъ о какихъ-то преслѣдованіяхъ, которымъ подвергался Іоаннъ отъ соотчичей и отъ которыхъ ушелъ въ пустыню [3]). Евѳимій указываетъ на причину этихъ преслѣдованій. **„Нѣции завистию одрьжими.., досаждаше и оукоризнаше того оклеветахоу лицемѣрьна нарицающе и непотрѣбна"** [4]). Для прекращенія такихъ толковъ Іоаннъ роздалъ свое имущество бѣднымъ. Въ разсказѣ о сношеніяхъ святого съ царемъ Петромъ Евѳимій слѣдуетъ апокрифу, но, помимо того, на Евѳимія здѣсь оказалъ вліяніе эпизодъ житія Ѳеодосія Великаго — о попыткахъ императора Анастасія подкупить Ѳеодосія. Заботясь объ утвержденіи ереси моноѳелитовъ, Анастасій сталъ домогаться отъ епископовъ признанія истинности исповѣдуемаго моноѳелитами ученія; однихъ онъ принуждалъ къ этому угрозами и изгнаніями, другихъ старался привлечь почестями и лестью, нѣкоторыхъ подкупомъ. Въ числѣ послѣднихъ былъ и Ѳеодосій, которому Анастасій прислалъ до 30 литръ золота яко

---

[1]) Въ помянутой статьѣ.
[2]) *Сырку*, 363.
[3]) *Четьи Минеи* за окт. ст. 1518—1519.
[4]) *Гласник* 22. 267.

бы для помощи бѣднымъ и заботы о недужныхъ. Θеодосій принялъ деньги, какъ будто не подозрѣвая настоящаго умысла императора, но затѣмъ созвалъ всѣхъ иноковъ и объявилъ, что приблизилось время, когда мирнымъ жителямъ нужно быть бойцами, и всѣхъ побудилъ къ благочестивой борьбѣ. Затѣмъ онъ отправилъ *письмо* къ царю, въ которомъ заявилъ свою твердую приверженность къ православію. Метафрастъ приводитъ и *отвѣтное посланіе* царя [1]). Петръ прислалъ Іоанну „немало злата" *при письмѣ* [2]). Іоаннъ также въ письмѣ отказался отъ золота и указалъ на болѣе цѣлесообразное употребленіе послѣдняго, кромѣ того, далъ нѣкоторыя наставленія о царской власти, о чемъ мною было упомянуто выше. Характеристическимъ и въ духѣ ученія исихастовъ является подчеркиваніе Евѳиміемъ безусловнаго отшельничества Іоанна. Онъ рѣшительно отказывается видѣть царя, Іоаннъ, исцѣливъ бѣсноватаго, запрещаетъ людямъ, приведшимъ послѣдняго, приходить къ нему [3]).

Житіе Параскевы было составлено, по мнѣнію Rigollot, на основаніи греческаго житія преподобной, встрѣчающагося въ греческихъ минеяхъ подъ 4 декабря, составленіе котораго онъ приписываетъ діакону Василику, жившему въ XII вѣкѣ [4]). Сырку указалъ на зависимость житія и отъ проложнаго [5]), составленнаго, по моему предположенію, около половины XIV вѣка. Вѣроятно, изъ греческаго источника заимствованъ Евѳиміемъ разсказъ о братѣ Параскевы [6]), о которомъ въ проложномъ житіи не упоминается. Сырку предполагаетъ, что разсказъ о явленіи Параскевѣ юноши въ пустынѣ заимствованъ изъ апокрифическаго житія Параскевы [7]), замѣненнаго по желанію патріарха Николая Музалона новымъ, которое составилъ помянутый Василикъ [8]). Замѣчу, что въ одномъ изъ списковъ апокрифическаго житія мученицы Параскевы [9]) разсказываетъ, что послѣ предсмерт-

---

[1]) *Migne* t. 114, col. 513—521.
[2]) *Гласник* 22, 277.
[3]) *Гласник* 22, 276.
[4]) *Сырку*, „Нѣсколько замѣтокъ", 394.
[5]) ор. с. 395.
[6]) Ср. *Сырку* ор. с., 382 прим. 2.
[7]) *Ib.* 394.
[8]) *Ib.* 383.
[9]) Списокъ этотъ напечатанъ въ *Извѣстіяхъ Отдѣленія Русскаго Языка и Словесн. Им. Ак. Наукъ* 1897 г. т. II кн. 4, стр. 1053—1057.

ной молитвы святой послышался съ неба голосъ: „Радуйся и веселись блаженная Петка, ибо услышана твоя молитва на небѣ" [1]). Параскева Евѳимія обращается съ молитвой къ Богородицѣ послѣ невольнаго оставленія пустыни по повелѣнію юноши, явившагося ей во снѣ [2]).

Не созданъ ли самостоятельно этотъ эпизодъ Евѳиміемъ подъ вліяніемъ помянутаго мѣста апокрифическаго житія? (апокрифическими житіями, какъ можно видѣть изъ житія Іоанна Рыльскаго, Евѳимій не брезгалъ, отбрасывая только все слишкомъ чудесное, невѣроятное или, по его представленію, грубое). Кстати въ агіографической византійской литературѣ этого времени была мода объяснять всѣ выдающіеся случаи въ жизни святого видѣніями. Распространенъ и сонъ Георгія нѣкоторыми, очевидно. вымышленными самымъ Евѳиміемъ подробностями [3]). Вообще нельзя не замѣтить, что проложныя житія сравнительно съ Евѳиміевскими отличаются большей критичностью. Зато Евѳимій обстоятельнѣе. Въ угоду обстоятельности онъ пополняетъ свѣдѣнія одного источника другими, вовсе не занимаясь мыслью, на сколько можно довѣрять тому или другому, распространяетъ повѣствованіе общими мѣстами, молитвами, рѣчами. Критицизмъ Евѳимія отличается своеобразностью. Онъ выбираетъ такія свѣдѣнія, которыя, по его представленію, носятъ поучительный характеръ, характеризуютъ святого съ извѣстной излюбленной Евѳиміемъ стороны, могутъ быть распространены извѣстными способами, вообще могутъ производить эффектъ.

Сырку допускаетъ, что въ изложеніи фактовъ болгарской исторіи Евѳимій могъ пользоваться лѣтописями, записями и другими оффиціальными или неоффиціальными документами [4]). Врядъ ли есть надобность въ такомъ предположеніи. У Евѳимія подъ руками могло быть болѣе полное житіе, чѣмъ проложное—иначе говоря, весьма возможно, что проложное житіе является сокращеніемъ болѣе пространнаго. Въ самомъ дѣлѣ разсказъ о перенесеніи мощей Параскевы отличается удивительной краткостью сравнительно съ такимъ же повѣствованіемъ житія Іоанна Рыльскаго и разсказомъ о перенесеніи мо-

---

1) *Ibid.* стр. 1057.
2) Житіе ст. 1028.
3) Житіе ст. 1031.
4) ор. с. 395.

щей Иларіона Мoгленскаго. Мы не находимъ здѣсь перечисленія завоеваній Калоіоанна и Асѣня. Въ житіи только упоминается, что Царьградомъ обладали фруги, которые платили дань Іоанну Асѣню. Въ нѣсколькихъ словахъ сказано и о перенесеніи мощей, тогда какъ въ разсказахъ о перенесеніи мощей Иларіона и Іоанна обстоятельно повѣствуется объ этомъ событіи. Нужно имѣть въ виду, что житіе Параскевы принадлежитъ къ числу наиболѣе искусно составленныхъ, т. е. риторичныхъ житій Евѳимія, и было написано имъ, вѣроятно, въ пору полнаго расцвѣта его литературной дѣятельности. Свѣдѣнія о завоеваніяхъ Іоанна Асѣня онъ могъ почерпнуть и изъ разсказовъ о перенесеніи мощей Іоанна и особенно Иларіона и только представилъ ихъ въ болѣе образномъ видѣ. Напримѣръ, въ разсказѣ о перенесеніи мощей Иларіона говорится, что Іоаннъ Асѣнь царствовалъ надъ албанцами, и царство его простиралось отъ моря и до моря. По Евѳимію онъ завоевалъ „и Далматію яже и Арванитская глаголется држава, даже и до Драча“ [1]). Только для разсказа о взятіи Царьграда должно предположить особый источникъ [2]). Упоминаніе о участіи въ перенесеніи мощей Марка, Прѣславскаго митрополита, матери Іоанна Асѣня и супруги Анны, на мой взглядъ, именно свидѣтельствуетъ о томъ, что подъ руками Евѳимія была болѣе пространная редакція житія, чѣмъ проложная.

Неизвѣстенъ источникъ житія Филоѳеи, но, по всѣмъ вѣроятіямъ сообщаемыя имъ свѣдѣнія были скудны, потому что житіе изобилуетъ общими мѣстами. Филоѳея была дочь благочестивыхъ родителей, которые долго усердно молились о дарованіи имъ ребенка. Наконецъ ихъ молитва была услышана. Преподобная съ дѣтства обнаружила аскетическія наклонности: такъ, она не вкушала материнскаго молока. Въ то же время она оказала замѣчательныя успѣхи въ ученіи. Я уже въ „Отчетѣ“ [3]) указалъ на вліяніе житія Аммуна на наше. Роль Аммуна въ послѣднемъ играетъ Филоѳея. Евѳимій заставляетъ ее пересказывать мужу житіе Аммуна. Аммунъ въ этомъ пересказѣ произноситъ длинную рѣчь о невзгодахъ брачной жизни и преимуществахъ дѣвственной [4]). Жизнь Филоѳеи по смерти мужа распола-

---

[1]) „Житіе“ ст. 1032.
[2]) *Ibid.*
[3]) стр. 32—33.
[4]) „*Житіе*“ л. 1187—1187 об.

гается по извѣстному уже намъ плану. Она удаляется въ пустыню, гдѣ предается подвижничеству, ее преслѣдуютъ бѣсы. Преслѣдованія эти изображаются обычными, заимствованными изъ византійской агіографіи чертами. Филоѳея преодолѣваетъ дьявольскія искушенія. Слава преподобной распространилась. Къ ней стекаются слушать наставленія въ вѣрѣ. Недужные получаютъ исцѣленіе. О двухъ чудесахъ преподобной Евѳимій говоритъ подробно, при чемъ второе отражаетъ вліяніе евангельскаго разсказа о разслабленномъ. Евѳимій и самъ сопоставляетъ чудо Филоѳеи съ исцѣленіемъ разслабленнаго. Филоѳея печется о догматахъ вѣры. Передъ смертью она собираетъ около себя „причетъ церковный" и увѣщеваетъ его твердо держаться христіанской религіи (были тогда времена гоненія на христіанъ) и пространно изобличаетъ заблужденія язычниковъ. Эта рѣчь, являющаяся полемическимъ трактатомъ противъ язычниковъ, указаніе на заботу преподобной о догматахъ христіанской религіи, очевидно, имѣютъ связь съ современной Евѳимію дѣйствительностью и могли въ частности относиться къ увлекавшимся языческой древностью варлаамитамъ, проникшимъ и въ Болгарію. Далѣе Евѳимій говоритъ о двухъ посмертныхъ чудесахъ преподобной, одно изъ которыхъ воспроизводитъ извѣстный разсказъ Дѣяній апостоловъ [1]). Разсказъ о перенесеніи мощей преподобной имѣлъ источникомъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, повѣствованіе о перенесеніи мощей, подобное проложному разсказу о перенесеніи мощей Иларіона, которое, быть можетъ, было составной частью житія Филоѳеи, послужившаго источникомъ Евѳиміевскому и составленнаго также въ половинѣ XIV вѣка. Характеръ изложенія тождественен съ помянутыми проложными разсказами о перенесеніи мощей. Евѳимій только украсилъ его рѣчами дѣйствующихъ лицъ. Вообще житіе богато рѣчами и молитвами, которыя мы находимъ и въ повѣствованіяхъ о чудесахъ святой. Весьма образно представилъ Евѳимій отчаяніе Филоѳеи, когда она очутилась въ спальнѣ съ мужемъ. Сравнительно довольно живо очерчена и юная супруга Аммуна.

Въ Прологахъ мы не находимъ житія Иларіона, а только разсказъ о перенесеніи мощей. Это, по моему мнѣнію, доказываетъ, что о жизни и дѣятельности Иларіона въ половинѣ XIV вѣка ничего не знали. Между тѣмъ, Евѳимій представилъ пространное житіе Ила-

---

[1]) гл. XII ст. 6—10.

ріона, который въ его изображеніи является виднымъ церковнымъ дѣятелемъ на поприщѣ борьбы съ еретиками. Самъ Евѳимій говоритъ, что „попытался, найдя „рꙋсалимлѧ мало нигде, въ явленїе изъвести“ [1]). При ближайшемъ знакомствѣ съ житіемъ оказывается, что оно почти сплошь состоитъ изъ общихъ мѣстъ. Евѳимій утверждаетъ, что Иларіонъ во всемъ подражалъ Ѳеодосію Великому. Можно указать зависимость не только со стороны изложенія, но и фактической, житія Иларіона отъ житія Ѳеодосія.

Святой родился по молитвѣ родителей, которые долго оставались бездѣтными. Передъ рожденіемъ явилась матери преподобнаго Богородица и объявила ей, что ея желаніе имѣть ребенка исполнилось. Уже трехъ лѣтъ Иларіонъ воспѣлъ: „Святъ, святъ, святъ единъ Богъ“. Если Іоаннъ подвизался на поприщѣ поста и молитвы, то Иларіонъ избралъ другую добродѣтель, по мнѣнію исихастовъ, еще скорѣе приводящую къ единенію съ Богомъ,—послушаніе. Иларіонъ во всемъ покорялся игумену, совершенно отрекшись отъ своей воли. Поминаются также Евѳиміемъ обычныя слезы, постъ, бдѣніе и всенощныя стоянія. Особенная же хвала (спеціально приличествующая святителямъ) воздается смиренію преподобнаго. По видѣнію его назначилъ епископомъ Могленскимъ Охридскій архіепископъ Евстафій. Видѣніе о предстоящемъ ему высокомъ званіи было и Иларіону [2]). Въ Византіи подобныя видѣнія имѣлъ Палама и Исидоръ, Константинопольскій патріархъ! Еще раньше, по смерти игумена монастыря, въ которомъ подвизался Иларіонъ, преподобный былъ поставленъ игуменомъ („...монастирь нѣкыи ѡть тамо соуштїихъ“—опредѣляетъ Евѳимій положеніе обители) [3]) и въ этомъ санѣ совершилъ чудо. Однажды, когда былъ голодъ, по молитвѣ Иларіона чудеснымъ образомъ наполнилась монастырская житница [4]). Это чудо является просто видоизмѣненіемъ разсказа житія Ѳеодосія о томъ, какъ однажды противъ всякого ожиданія братія была снабжена съѣстными припасами [5]). При вступленіи на епископскую каѳедру Иларіонъ сказалъ слово паствѣ, въ которомъ увѣщевалъ держаться правой вѣры, проклинать

---

1) *Star.* I, 66—67.
2) *Ibid.* I, 68—69.
3) *Ibid.* 67.
4) *Ib.* 68.
5) *Migne* t. 114, col. 485—489.

еретиковъ (которые перечисляются) и гнушаться ихъ ученія [1]). Θеодосій, получивъ помянутое письмо императора, созвалъ братію и побудилъ ихъ къ благочестивой борьбѣ съ ересью. Не взирая на угрозы и прещенія императора, онъ твердо стоялъ на стражѣ православія и всѣхъ увѣщевалъ вѣрить, что Слово Божіе—Богъ вмѣстѣ и человѣкъ, одна же ипостась или лицо, по природѣ имѣющее божество и человѣчество... „Ибо кто исповѣдуетъ одно лицо, раздѣляетъ ересь безбожнаго Несторія; не отрицать двухъ природъ значитъ отражать еще болѣе безбожную ересь Евтихія и Діоскора; не слѣдуетъ раздѣлять въ два сына и двѣ ипостаси одного Христа по Несторію и не сливать въ одну природу подобно Евтихію, Діоскору и Севиру божество и человѣчество Христа. Въ письмѣ къ императору Θеодосій упоминаетъ еще о Аріи и Македоніи“ [2]).

Иларіонъ, между прочимъ, увѣщевалъ паству вѣрить „въ вочеловѣченіе Христово“, проклинать *Арія*, Евномія, Савеллія и *Македонія*, Аполлинарія и Оригена,... *Несторія, Діоскора, Севира* и *Евтихія* и др.

Быть можетъ, изъ греческихъ источниковъ Евθимію было извѣстно, что Иларіонъ жилъ въ царствованіе Мануила, былъ рукоположенъ на епископскую каθедру Евстаθіемъ, принималъ участіе въ борьбѣ съ ересями—время Мануила и вообще XII вѣкъ въ Византіи ознаменованъ сильнымъ религіознымъ броженіемъ и, между прочимъ, развитіемъ богомильства [3])—объ этомъ также могло быть извѣстно Евθимію. И вотъ онъ заставляетъ Иларіона держать длинныя рѣчи противъ богомиловъ и аріанъ. Образцами здѣсь служили житія Θеодосія Великаго и Θеодосія Тырновскаго. Въ первомъ въ уста преподобнаго влагается повѣствованіе о ереси Евтихія и Діоскора, ея происхожденіи и полемика съ нею [4]). Во второмъ Θеодосій ведетъ полемику съ богомилами. Содержаніе же полемическихъ рѣчей Иларіона цѣликомъ заимствовано изъ соотвѣтствующихъ титлъ Паноплія Зигабена съ нѣкоторыми только сокращеніями. Носящую отвлеченный характеръ полемику Зигабена Евθимій оживляетъ указаніемъ на ду-

[1]) *Starine* I, 69.

[2]) *Migne* t. 114, col. 524—525.

[3]) См. *Лебедевъ* „Очерки“, стр. 230—253; *Левицкій*, Богомильство болгарская ересь—*Христ. Чт.* 1870, II, 401, 402, 409, 410, 1 прим., 413—414.

[4]) *Migne* t. 114, col. 525.

шевное состояніе противниковъ. Такъ у Евѳимія все возрастаетъ недоумѣніе и смущеніе армянъ по мѣрѣ того, какъ ихъ положенія опровергаются одно за другимъ [1]).

На связь этой полемики съ современнымъ Евѳимію развитіемъ ересей въ Болгаріи было указано выше. Сомнительнымъ представляется сообщеніе Евѳимія о отношеніяхъ Мануила къ Иларіону и армянской ереси [2]).

Далѣе, любопытно отмѣтить тѣсную связь, которую сохраняетъ Иларіонъ со своимъ монастыремъ и по занятіи имъ епископской каѳедры.

Чувствуя приближеніе кончины, Иларіонъ созываетъ братію и даетъ ей наставленія [3]). Спустя много времени по смерти Иларіонъ является инокамъ, не повиновавшимся его преемнику, и нещадно бьетъ ихъ жезломъ [4]). Все это болѣе прилично игумену обители, чѣмъ епископу. Подъ вліяніемъ житія Ѳеодосія образъ Иларіона какъ то двоится у Евѳимія: то онъ какъ бы остается игуменомъ, то является епископомъ. Да и предсмертное наставленіе Иларіона напоминаетъ такое же наставленіе Ѳеодосія [5]). Явленіе преподобнаго по смерти и наказаніе непослушныхъ иноковъ слѣдуетъ причислить къ общимъ мѣстамъ.

Что касается разсказа о перенесеніи мощей преподобнаго, то источникомъ для него послужилъ разсказъ Пролога, но событія, по Прологу совершившіяся въ царствованіе Калоіоанна и Іоанна Асѣня II, Евѳимій пріурочиваетъ къ царствованію перваго и притомъ къ одному и тому же времени. Такимъ образомъ, по Евѳимію, Калоіоаннъ овладѣлъ не только Ѳракіей и Македоніей, но и Далматіей и Сербіей, что Прологъ приписываетъ Іоанну II (согласно

---

[1]) *Starine* I, 76, 77, 79, 80.

[2]) *Starine* I, 81.

[3]) *Ibid.* 82.

[4]) *Ib.* 83.

[5]) Ὁ δὲ ἰδὰ ὡς αὐτοῖς παραινέσας ἐπιμονὴν τὴν ἐν τῷ τόπῳ πειρασμῶν τε τῶν ἐπερχομένων ἄχρι καὶ τέλους ὑπομονήν, ἔτι γε μὴν πρὸς τοὺς μετ' αὐτὸν τῆς μονῆς ἐξηγησομένους ὑπακοήν. *Migne* t. 114, col. 548. Ср. „прилежнѣ наказа, еже прѣбывати тѣмь въ покоренїи и оттъчьсцѣи любви и въсащѣи прилежати слоужбѣ, и прѣданнаго крѣпцѣ дрьжати се правила, прилежати же оусрьдно въсащѣи добродѣтели“ *Star.* I, 82.

исторіи). Мощи святого по Евѳимію были сразу положены въ церкви Сорока Мучениковъ [1]), между тѣмъ какъ по Прологу церковь была построена спустя много времени Іоанномъ Асѣнемъ II, и тогда были перенесены мощи. Евѳимій, очевидно, во первыхъ смѣшалъ Іоанна II съ Калоіоанномъ, во вторыхъ, вѣроятно, чтобы сдѣлать эффектнѣе картину перенесенія мощей, помѣщаетъ это послѣднее въ самый блестящій періодъ исторіи Болгаріи и вмѣсто неопредѣленнаго замѣчанія проложнаго разсказа о томъ, что мощи были перенесены въ Тырновъ, говоритъ о перенесеніи ихъ именно въ церковь Сорока Мучениковъ, въ которой они хранились и въ его время. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что Іоаннъ Асѣнь II въ проложныхъ житіяхъ называется иногда Калоіоанномъ [2]). Такимъ образомъ основанія для смѣшенія двухъ царей были у Евѳимія. Помимо этого, историческая достовѣрность играетъ вообще у Евѳимія служебную роль, и онъ ею нерѣдко поступается въ угоду обстоятельности и эффектности изложенія.

Авторъ проложнаго разсказа говоритъ о занятіи Калоіоанномъ Моглена, гдѣ послѣдній нашелъ раку преподобнаго и, разжегшись божественною ревностью, рѣшилъ перенести мощи его въ Тырновъ, о чемъ и сдѣлалъ распоряженіе своимъ подвластнымъ. У Евѳимія находимъ вмѣсто этого общую формулу, какъ царь услышалъ о чудесахъ и знаменіяхъ, которыя творитъ Богъ ради Иларіона, разжегся божественнымъ желаніемъ и, возжелавъ насладиться благодати отъ святого, съ многимъ усердіемъ позаботился перенесть его мощи. Слова Пролога: „двигше мощи съ ракоѫ принесошѧ с҃тго ѿ гра҃ того“ Евѳимій распространилъ обычными подробностями, что мощи были перенесены съ довольной честью, съ кадилами и ароматами. Зато, вмѣсто патріарха „Тырнова града и всей земли болгарской“, епископовъ, причта, бояръ и народа, у Евѳимія говорится о патріархѣ и причтѣ. Благоуханныя вони Пролога опущены Евѳиміемъ, вѣроятно, потому, что о нихъ поминалось раньше.

Кромѣ житій Евѳимій написалъ два похвальныхъ слова: Михаилу Воину изъ Потуки и Константину и Еленѣ. По характеру изложенія ихъ, однако, также слѣдуетъ причислить къ житіямъ.

---

[1]) *Starine* I, 84.

[2]) Въ житіи Михаила (Прологъ № 190 Ник. Един. мон. л. 33 об.) и, быть можетъ, въ послужившемъ источникомъ для Евѳимія разсказѣ о перенесеніи мощей Филоѳеи (Четьи—Минеи л. 1194 об.).

Введеніемъ къ житію Михаила служитъ слово на Введеніе во храмъ Богородицы, отражающее вліяніе византійскихъ образцовъ, въ особенности словъ патріарховъ Тарасія и Германа на этотъ праздникъ [1]).

А. Н. Веселовскій замѣталъ, что Евѳимій распространилъ проложное житіе мѣстами духовной риторики, молитвами, обращеніями, эпитетами [2]). Кромѣ того, у Евѳимія стерты нѣкоторыя историческія, въ особенности бытовыя черты проложнаго житія, которыя, вѣроятно, казались нашему автору грубыми.

Въ проложномъ житіи есть указаніе на то, что родители святого были болгары и притомъ изъ первыхъ христіанъ въ Болгаріи. Этой подробности нѣтъ у Евѳимія. Слова проложнаго житія: „ѥго же нарекоша родителие ѥго и инии многи с҃тое дѣта“ [3]), представляющія бытовой интересъ, выпущены Евѳиміемъ. Изъ добродѣтелей, усвояемыхъ святому проложнымъ житіемъ, Евѳимія выбираетъ имѣющія созерцательный характеръ. Выпущено Евѳиміемъ пощеніе, вѣроятно, потому, что Михаилъ проводилъ свѣтскую жизнь; зато онъ оставилъ кротость, а смиреніе, имѣвшее спеціальное значеніе у исихастовъ, замѣнилъ простотой. Назначеніе въ санъ воеводы (примикюра Пролога) Михаила Евѳимій приводитъ въ связь съ прекрасными качествами души послѣдняго, чего нѣтъ въ Прологѣ [4]). Какъ и въ другихъ житіяхъ, Евѳимій говоритъ (и совершенно некстати), что слухъ о Михаилѣ прошелъ повсюду [5]). А. Н. Веселовскій отмѣтилъ недоразумѣніе Евѳимія, по которому выходило, что римляне овладѣли Византіей. Веселовскій объясняетъ это мѣсто искаженіемъ [6]). Я укажу на житіе Параскевы, гдѣ говорится о завоеваніи римлянами греческаго царства [7]). Подъ римлянами, очевидно, разумѣются крестоносцы—франки проложныхъ житій. Принявъ въ такомъ значеніи римлянъ

---

[1]) Напечатаны у *Migne'a* t. 98, col. 1481 ss.; col. 292—309. Ср. особенно col. 1500: οὐ τοῦ Ναοῦ ἡ κιβωτός .. и *Труд. К. Д. А.* 1870, окт., стр. 221—222.

[2]) См. *его* Розысканія въ области русскаго духовнаго стиха *Сборн. Отд. Рус. Яз. и Слов.*, т. 32, Спб. 1883, 358.

[3]) Прологъ № 190 Ник. Ед. М. л. 32.

[4]) *Труды К. Д. А.* 1870, окт. 223.

[5]) *Ibid.*

[6]) „*Сборникъ*“, 359 прим.

[7]) ст. 1032.

Пролога, Евөимій понялъ мѣсто по своему и отъ себя присовокупилъ, что римляне долго обладали Константинополемъ и окрестными странами. А агаряне и эѳіопляне въ передачѣ Евөимія воюютъ уже съ латинянами. Въ Прологѣ только упоминается о увѣщеваніи Михаиломъ своихъ воиновъ. Евөимій приводитъ само увѣщеваніе, состоящее изъ стиховъ пророчества Исаіи и псалмовъ [1]). По Прологу Михаилъ остался на полѣ битвы со своими воинами, по Евөимію всѣ за исключеніемъ Михаила бѣжали. Далѣе Евөимій влагаетъ въ уста преподобнаго молитву, составленную изъ псаломскихъ стиховъ. Здѣсь нельзя не отмѣтить противорѣчія. Евөимій говоритъ, что Михаилъ остался одинъ среди враговъ, а потомъ оказывается, что остались и его воины [2]). Стремленіе къ эффекту винной этого противорѣчія! Вообще разсказъ о битвѣ Михаила изукрашенъ. Михаилу помогаютъ молніи и громы [3]). Послѣ побѣды Михаилъ возслалъ къ Богу благодарственныя пѣсни, опять таки составленныя изъ псаломскихъ стиховъ.

Подробностью, которой нѣтъ въ проложномъ житіи, и которая объясняется стремленіемъ Евөимія къ точности и опредѣленности въ изложеніи, является разсказъ Евөимія, что Михаилъ возвращался домой съ отроками и, расположившись для отдыха близъ Тиранскаго мѣста, отпустилъ ихъ пасти лошадей за исключеніемъ одного [4]). Дѣвица у Евөимія держитъ трогательную рѣчь къ рабу Михаила. Рабъ проложнаго житія представленъ съ болѣе реальными чертами. Простое любопытство побуждаетъ его спросить дѣвицу о причинѣ ея нахожденія у озера. Пока онъ глазѣлъ на нее, придымились кушанья, за что выговариваетъ ему господинъ. Тогда рабъ разсказалъ ему, что видѣлъ и слышалъ. Рабъ Евөимія выражаетъ свое сочувствіе горю дѣвицы, а рѣчь, которую ведетъ съ нимъ послѣдняя [5]), соотвѣтствуетъ бесѣдѣ дѣвицы съ самымъ святымъ въ оказавшихъ вліяніе на Евөиміевское житіе разсказахъ о Георгіи Побѣдоносцѣ [6]). Передъ боемъ святой произноситъ длинную молитву [7]). Евөимій опускаетъ

---

1) „*Труды*“, 223.

2) *ibid.* 224.

3) *ibid.*

4) *ib.* 224—225.

5) *ib.* 225.

6) Ср. напр. соотв. мѣсто въ текстѣ, напечатанномъ *А. Н. Веселовскимъ* — „*Сборникъ*“ т. 21, 204 -206.

7) „*Труды*“, 225—226.

замѣчаніе проложнаго житія, что рабы не пожелали слѣдовать за своимъ господиномъ. Болѣе живыми красками нарисованъ образъ змѣя въ проложномъ житіи, хотя изображеніе Евѳимія многословнѣе [1]. Выпустилъ Евѳимій по понятнымъ побужденіямъ и подробность, что отъ раны, причиненной змѣемъ, святой было впалъ въ безчувственное состояніе, но вскорѣ оправился, а рабъ, между тѣмъ, бѣжалъ въ городъ и извѣстилъ обо всемъ жителей города. Зато не преминулъ Евѳимій упомянуть, что змѣй „птицамъ и червемъ сладкая снѣдь явися“ [2]). Опустилъ Евѳимій и подробность, что граждане вышли на встрѣчу Михаилу *со свѣчами и кадилами.* Вѣроятно, подъ вліяніемъ чуда Георгія со змѣемъ говоритъ Евѳимій, что Михаилъ утвердилъ городъ въ страхѣ Божіемъ и храненіи заповѣдей [3]). Раздавъ имѣнія Церкви и нищимъ, Михаилъ уснулъ блаженнымъ сномъ [4]). Описывается далѣе встрѣча святого на небесахъ и ликованіе тамъ [5]). Упоминается объ исцѣленіяхъ отъ мощей. Краткая замѣтка общаго характера Пролога о перенесеніи мощей Калоіоанномъ еще сокращена Евѳиміемъ.

Характеристичнымъ для Евѳимія въ молитвѣ Михаила передъ сраженіемъ со змѣемъ является увѣренность святого, что змѣй только органъ дьявола. Святой, по представленію Евѳимія, готовясь къ битвѣ со змѣемъ, ополчался противъ невидимаго врага [6]).

По замѣчанію А. Попова, основаніемъ для похвальнаго слова Константину и Еленѣ послужило греческое житіе, но Евѳимій выписывалъ изъ него не буквально, а многое опускалъ, переставлялъ, передавалъ своими словами и мѣстами измѣнялъ на основаніи другихъ источниковъ [7]).

---

[1]) *Ib.* 226.

[2]) *Ib.* 227.

[3]) *Ib.* 227. Ср. *Весселовскій* „Розысканія“—„*Сборникъ*“ 32, 361.

[4]) „*Труды*“, 227.

[5]) *Ib.* 228.

[6]) Въ одномъ спискѣ XVI в. чуда со змѣемъ Георгія мы читаемъ „недалеко было озеро, и въ немъ же возгнѣздися зъ живяше сосозага (?) сіи рѣчь дьяволъ кровопивецъ, *Кирпичниковъ*, Св. Георгій и Егорій Храбрый. Спб. 1879, 57. Въ Евхаитской легендѣ о Ѳеодорѣ святой называетъ дракона ὁ πολέμιος διάβολος. *Приложенія къ 37 т. Записокъ Акад. Наукъ*, 129. Впрочемъ намекъ на такого рода толкованіе змѣя есть и въ проложномъ житіи. Тамъ говорится, что святой „ѿсѣче ѧжѧлѧ ѡ ѿ моу. ѥ. главын приницаныѧ“ Прологъ № 190 Ник. Ед. Мон. л. 33.

[7]) Обзоръ хронографовъ русской редакціи II, М. 1869, 29.

Объ отношеніи житія къ современной Евѳимію дѣйствительности было упомянуто выше.

Повѣсть о обновленіи храма Воскресенія [1]) представляетъ собою извлеченіе изъ Слова Константину и Еленѣ, именно передаетъ съ нѣкоторыми сокращеніями то мѣсто житія, гдѣ повѣствуется о обрѣтеніи Еленой Креста Господня.

Евѳимію принадлежитъ еще нѣсколько посланій. Одно посланіе, къ митрополиту Валашскому Анѳиму [2]), трактуетъ о двоебрачіи и троебрачіи. Опираясь на постановленія седьмого вселенскаго собора и сужденія отцовъ Церкви: Григорія Нисскаго, Григорія Богослова и др., Евѳимій излагаетъ правила о двоебрачныхъ; троебрачіе же отвергается имъ, какъ беззаконное соединеніе [3]). Въ духѣ посланія Каллиста Евѳимій высказываетъ ужасъ, что въ его время находятся троебрачные и многобрачные: „Оужаснисе небо о семь: горніаа долу и правда беззаконіе“ [4]). Возмущаясь тѣмъ, что вѣнчаютъ не только троебрачныхъ и многобрачныхъ, но и прелюбодѣевъ, Евѳимій восклицаетъ: „Кто дасть главѣ моей водоу и очима моима источникъ сльзь“ [5])!

Одинаковыя причины побуждали византійское и болгарское высшее духовенство разсматриваемаго времени обращать особенное вниманіе на повышеніе нравственнаго уровня народа. Въ цѣляхъ упорядоченія религіозно-нравственной жизни общества и былъ переведенъ Псевдозонаринъ Номоканонъ, одинъ списокъ котораго относится къ XIV вѣку [6]).

Въ связи съ литургической дѣятельностью Евѳимія находится посланіе его къ Кипріану, тогда еще жившему на Аѳонѣ, о нѣкоторыхъ постановленіяхъ церковнаго устава [7]). Евѳимій даетъ нужныя разъясненія по поводу вопроса Кипріана, слѣдуетъ ли дѣлать поклоны въ дни Рождества и Пятидесятницы только въ церквяхъ или и въ

---

[1]) Напечатана въ *Четьи-Минеяхъ Макарія* за сентябрь, ст. 661—666.

[2]) Издано *Качановскимъ* въ *Христ. Чтен.* 1882 г. II, стр. 238—240.

[3]) Такой же взглядъ на троебрачіе высказывается въ современной Евѳимію Константинопольской Церкви. Мы его находимъ въ патріаршихъ грамотахъ этого времени. См. *Migne* t. 152, col. 1321, 1369, ss.

[4]) *Христ. Чтен.* l. c., 238.

[5]) *Ibid.*

[6]) Q. II № 90 Имп. Публ. Библ.

[7]) Напечатано въ *Христ. Чт.* l. c., стр. 240—248.

келліяхъ. Другой вопросъ свидѣтельствуетъ о смутномъ политическомъ состояніи Балканскаго полуострова. Вслѣдствіе постоянныхъ набѣговъ турокъ многіе Аѳонскіе иноки, запасшись св. дарами, хранили ихъ у себя въ келліяхъ. Возникалъ вопросъ, какъ быть, если есть нужда причаститься, а священника нѣтъ. Евѳимій сообщаетъ правила о такомъ причащеніи.

Для насъ любопытно другое въ этомъ посланіи. Въ началѣ отвѣта на второй вопросъ Евѳимій говоритъ о необходимости твердо хранить церковные уставы и преданія. Онъ самъ отъ многихъ слышалъ, а иное видѣлъ, когда еще проводилъ отшельническую жизнь, что нѣкоторые отшатнулись отъ Церкви и вринули себя въ различныя прелести, другіе же обычаями ввели раздоры въ Церковь и, соблазнивъ многихъ, обрекли себя тѣмъ вѣчной мукѣ. Невольно вспоминаются слова Каллиста о еретикѣ Ѳеодосіи. Но, разумѣетъ ли здѣсь Евѳимій богомиловъ или другихъ еретиковъ, отрицавшихъ значеніе церковной обрядности, или крайнихъ мистиковъ, для самого Евѳимія заявленіе о необходимости храненія преданія и устава, на которой онъ настаиваетъ и въ нѣкоторыхъ житіяхъ [1]), какъ нельзя болѣе характеристично. Руководясь этимъ взглядомъ, Евѳимій предпринялъ правописную реформу и исправленіе книгъ.

Къ отвѣту на второй вопросъ Евѳимій присоединяетъ рядъ наставленій иноку [2]). Наставленія эти въ большинствѣ случаевъ представляютъ въ теоріи то, что осуществляли на практикѣ святые Евѳимія. Отмѣчу между рекомендуемыми иноку добродѣтелями прилежаніе къ церковнымъ службамъ; воздержаніе; любовь; страхъ Божій; вѣру; подражаніе жизни отцовъ, житія которыхъ должны быть неотступно передъ глазами; испытаніе совѣсти; молитву; ручное дѣло; воспоминаніе о страшномъ судѣ; слезы; псалмопѣніе; терпѣніе; порабощеніе тѣла; сокрушеніе о грѣхахъ; надежду на будущія блага; злостраданіе; нестяжаніе; низулеганіе; сокрушеніе и частое воздыханіе и матерь добродѣтелей смиреніе и др. Всѣ эти добродѣтели Евѳимій называетъ *дѣяніемъ* (πρᾶξις Григорія Синаита). Если усердно подвизаться въ этомъ, то можно достигнуть высоты видѣнія (θεωρία), вступить въ незаходимый мракъ, приблизиться къ Богу, чисто бесѣ-

---

1) Въ житіи Иларіона и Филоѳеи. См. *Starine* I, 69; Четьи-Минеи л. 1191.

2) *Христ. Чтен.*, 246—248.

довать съ Богомъ, когда душа станетъ сѣнью, войдя въ которую со Отцемъ и Духомъ, Сынъ скажетъ: Днесь спасеніе дому сему и души сей. Любовь восьмого вѣка характеризуетъ этотъ періодъ совершенства.

Изъ сочиненій Евѳимія видно, какъ византійскій мистицизмъ XIV вѣка постепенно сближается съ аскетизмомъ, все болѣе и болѣе возвышая значеніе πρᾶξις, которая выставляется уже на первомъ планѣ и является не только средствомъ, но и цѣлью. Не отрицая значенія πρᾶξις, Григорій Синаитъ, однако, съ самаго начала требуетъ внутренней молитвы, сосредоточенія на себѣ самомъ и ужъ конечно нарушаетъ „уставъ и преданія", если утверждаетъ, что не слѣдуетъ оставлять созерцанія для дѣлъ πρᾶξις.

Истинными хранителями завѣтовъ Григорія являются для Болгаріи Ромилъ, для Россіи Нилъ Сорскій со своими учениками.

О вопросахъ посланія Евѳимія къ Никодиму [1]) было сказано выше. Отвѣты Евѳимія свидѣтельствуютъ о его хорошемъ знакомствѣ съ твореніями отцовъ Церкви. Доводы свои Евѳимій основываетъ на св. Писаніи и толкованіяхъ Діонисія Ареопагита, Василія Великаго, Макрина. Были ему извѣстны вопросоотвѣты Аѳанасія (см. первый вопросъ) [2]) и современные аскетическіе и мистическіе трактаты (см. отвѣтъ на шестой вопросъ), равно какъ разсказы патериковъ.

Въ сборникѣ Поч. Лавры № 118 Кіев. Дух. Ак. мы находимъ отвѣтъ Евѳимія на вопросъ Никодима, можно ли поставлять въ священники лицъ, занимавшихся саморастлѣніемъ [3]).

Всѣ посланія Евѳимія писаны тяжелымъ, малопонятнымъ слогомъ, изобилуютъ неуклюжими неологизмами, составленными по образцу греческихъ словъ, имѣющихъ значеніе богословскихъ терминовъ. Гораздо хуже то обстоятельство, что Евѳимій въ построеніи рѣчи рабски слѣдуетъ греческому синтаксису. Такимъ образомъ его посланія похожи на подстрочный переводъ съ греческаго. Въ этомъ случаѣ посланія Евѳимія сильно напоминаютъ книгу о правописаніи Константина Костенчскаго.

---

[1] *Христ. Чт.* 1882 г., II, 251—262.

[2]) Ср. 4-ый вопросъ—*Migne* t. 28, col. 6.1.

[3]) Сборн. л. 86 об.—96.

5.

Реформа правописанія: историческія свѣдѣнія о ней; общія основанія реформы; чѣмъ руководился въ своей реформѣ Евѳимій? реформа касалась даже произношенія; черты реформы, указывающія на пробужденіе въ обществѣ болѣе сознательнаго отношенія къ читаемому; стремленіе къ точности и ясности выраженій; примѣненіе реформы въ болгарской и сербской письменности; является ли въ своей реформѣ Евѳимій полнымъ новаторомъ? постановленіе о перепискѣ книгъ.

Помимо житій, похвальныхъ словъ и посланій литературная дѣятельность Евѳимія выразилась въ переводѣ и исправленіи книгъ, преимущественно богослужебныхъ, и реформѣ правописанія.

Свѣдѣнія о реформѣ Евѳимія въ области правописанія мы почерпаемъ изъ не разъ уже упомянутаго мною сочиненія о правописаніи Константина Костенческаго [1]), который называетъ себя ученикомъ нѣкоего Андроника, бывшаго въ свою очередь ученикомъ Евѳимія [2]).

Въ своемъ сочиненіи Константинъ говоритъ, что правописаніе въ Болгаріи пришло было въ запустѣніе, т. е. иными словами, что въ немъ царилъ полный хаосъ, но что царь и патріархъ просвѣтили [3]). Насколько замѣчаніе Константина правильно, будетъ сказано ниже. Какъ бы то ни было, по словамъ Константина, Евѳимію принадлежитъ реформа правописанія. Но Евѳимію не удалось, или онъ не нашелъ нужнымъ дать теоретическое руководство къ правописанію и онъ ограничился „нѣкоторыми изъявленіями" [4]). Вѣроятно, подъ „изъявленіями" слѣдуетъ понимать какія-нибудь частныя разъясненія о употребленіи отдѣльныхъ буквъ и знаковъ [5]). Тѣмъ не менѣе, можно думать, что на практикѣ Евѳимій вполнѣ провелъ свою реформу. Константинъ далѣе замѣчаетъ, что Евѳимій „тóчїю млоѹчйнъ ѝлѝ оѹчéнїю ѿспокíнїє полóжинъ, хлóкы ѝсьорѣни ѝ никтóже соѹпрóтинъ

---

1) Издано *Ягичемъ* въ „Изслѣдованіяхъ по русскому языку" т. I.

2) *„Изслѣдованія"*, 392.

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*

5) Ср. *Сырку*, Къ вопросу объ исправленіи книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ. *Журналъ Мин. Нар. Пр.* 1886, іюнь, 311—312, 322; „Изслѣдованія", 370.

ѥмоу стѧ“ [1]). Константинъ сознается, что, хотя былъ ученикомъ Андроника, основательно изучившаго особенности Евѳиміевскаго правописанія, тѣмъ не менѣе онъ въ этомъ дѣлѣ не такой совершенный художникъ, какъ Евѳимій [2]). Эти слова служатъ свидѣтельствомъ, что правописная реформа самого Константина была построена на тѣхъ же основаніяхъ, только въ примѣненіи къ сербскому языку.

Что касается общихъ основаній реформы, то, насколько можно судить по словамъ Константина, реформаторы руководились слѣдующими соображеніями. Современныя книги переполнены ошибками. Одной изъ главныхъ причинъ этихъ ошибокъ является невѣрное правописаніе, уклонившееся отъ первоначальнаго, установленнаго Кирилломъ [3]). Въ правописаніи они стремились, съ одной стороны, приблизиться къ первоначальному, съ другой—руководились указаніями греческой письменности, къ которой, по ихъ выраженію, матери славянской письменности [4]), питали особое уваженіе.

Нельзя сказать, чтобы разсужденія нашихъ исправителей о порчѣ книгъ были совершенно неосновательны. Прежде всего нужно признать, что, если языкъ среднеболгарскихъ рукописей былъ въ основѣ церковнославянскимъ, то уже съ давнихъ поръ въ него вводились особенности фонетическія, морфологическія и отчасти лексическія народныхъ нарѣчій. Такимъ образомъ онъ представлялъ изъ себя хаотическое смѣшеніе элементовъ книжнаго и народнаго языка, положимъ съ преобладаніемъ перваго. Съ другой стороны введеніе грамматическихъ особенностей народнаго языка въ книжную рѣчь, дѣйствительно, было причиной неточностей, порой искаженія смысла. Правда, все это были мелочи, но вѣдь иногда вслѣдствіе ихъ являлись ереси! [5]). А ошибки, описки писцовъ? Все это происходитъ вслѣдствіе отсутствія опредѣленныхъ правилъ правописанія. Въ такомъ видѣ представлялся языкъ лицамъ, хорошо знакомымъ съ литературнымъ греческимъ языкомъ, которымъ могли быть извѣстны старыя книги съ болѣе правильнымъ правописаніемъ, и которые были знакомы съ архаизирующими книгами русской редакціи. Но чѣмъ же могъ руководиться въ своей ре-

---

1) „*Изслѣдованія*“, 391.
2) „*Изслѣдованія*“, 390.
3) *Ibid.* стр. 396 сл.
4) *Ibid.* 413.
5) *Ibid.* 395.

формѣ правописанія Евѳимій? Онъ помнилъ, что славянская азбука была изобрѣтена св. Кирилломъ и Меѳодіемъ. Представлялъ дѣло такъ, что въ началѣ былъ языкъ не испорченный, обладавшій необходимой для книжной рѣчи важностью и возвышенностью. Подобно Константину, Евѳимій могъ думать, что въ основѣ этого языка лежалъ русскій книжный языкъ. Помимо архаистичности языка русскихъ книгъ къ такому мнѣнію могло располагать его сравнительное съ болгарскимъ, отличавшимся обиліемъ глухихъ, „дебелымъ", по словамъ Константина, благозвучіе русскаго языка. Недаромъ Константинъ называетъ русскій языкъ краснѣйшимъ и тончайшимъ [1]). Вспомнимъ заботу Евѳимія объ изящномъ изложеніи. Но не одинъ русскій языкъ участвовалъ въ образованіи литературнаго. Евѳимій, какъ и Константинъ, могъ имѣть свѣдѣнія о образованіи греческаго κοινή. Константинъ упоминаетъ о семикратномъ переводѣ на греческій языкъ Библіи, послѣ чего послѣдній окончательно былъ установленъ, а въ теоретическихъ основахъ утвержденъ впослѣдствіи эротиматами и т. п. руководствами [2]). Евѳимію, безъ сомнѣнія, какъ и Константину, была извѣстна разница между народнымъ и литературнымъ языкомъ современной Византіи, знакомъ онъ былъ съ пуризмомъ византійскихъ литераторовъ XIV вѣка [3]). Все это послужило къ образованію легенды, по которой въ созданіи церковно-славянскаго языка участвовало семь нарѣчій, изъ которыхъ было взято самое лучшее [4]). Но невѣжественные писцы наполнили книги вульгаризмами, утеряли обиліе звуковъ, свойственное древнему языку, стали смѣшивать однѣ буквы съ другими, и въ результатѣ языкъ, бывшій „ѡстро съмотрьликѧнши", сталъ „тежкослышітеліь" [5]), сдѣлался и неспособнымъ къ передачѣ тонкости греческаго языка. Итакъ, по мысли реформаторовъ, слѣдовало возобновить особенности древняго правописанія и языка, искаженныя переписчиками. Это тѣмъ болѣе было необходимо, что неисправности правописанія были причиной ересей.

---

1) *Ibid.* 396.

2) *Ibid.* 392—393.

3) Въ одномъ мѣстѣ Константинъ говоритъ: „кіко можеши грьчьскыи прѣко рєщи съ ё крась; съ ѩ же тако глеісє, и ѣ сѐ по простыи лю̑ѕін грькьє, ꙇ нє книжєкиыи" ibid. 403.

4) *Ibid.* 397.

5) *Ibid.* 400.

Евѳимій, повидимому, старался ввесть искусственное произношеніе въ литературный языкъ. Константинъ указываетъ, какъ должно произноситься ѣ [1]), и надѣется хотя въ отдаленномъ будущемъ возстановить его произношеніе.

Въ частности, нѣкоторыя особенности Евѳиміевскаго правописанія, какъ онѣ представлены въ сочиненіи Константина, указываютъ на пробуждавшееся въ обществѣ болѣе сознательное отношеніе къ читаемому, стремленіе къ выразительному чтенію, и иныя, повидимому, мелочныя правила имѣли свое значеніе при тогдашнемъ способѣ письма.

Такъ Константинъ рекомендуетъ ставить надъ гласнымъ апострофъ, если гласный принадлежитъ слѣдующему слову [2]). Паеркъ, поставляемый на грани двухъ слоговъ, по Константину, предупреждаетъ запинки чтеца [3]); нѣкоторые знаки имѣли цѣлью обозначить тонъ, какимъ слѣдовало произнесть слово [4]). Въ этомъ случаѣ по замѣчанію Константина, въ Тырновѣ еще болѣе, чѣмъ онъ, придерживались правилъ греческой орѳографіи [5]). Находимъ мы у Константина разнообразные знаки препинанія [6]). Кавычки у Константина имѣютъ спеціальное назначеніе—отдѣлять еретическое ученіе отъ православнаго [7]). Нельзя не сознаться, что у Константина много лишнихъ знаковъ. Это объясняется рабскимъ слѣдованіемъ греческому письму, которое представлялось нашимъ реформаторамъ идеаломъ совершенства.

Далѣе правописную реформу Константина, слѣдовательно и Евѳимія, характеризуетъ стремленіе къ точности и ясности выраженій. Здѣсь приходится удивляться педантизму Константина, хотя онъ самъ выясняетъ причину его. Вслѣдствіе того, что нѣкоторыя буквы совершенно исчезли, другія неправильно употребляются, являются, по словамъ Константина, грубыя ошибки и искаженіе смысла. Онъ приводитъ примѣры такого искаженія, въ большинствѣ случаевъ довольно удачные [7]). А это приводитъ къ ересямъ. Такъ царя Кон-

---

[1]) *Ibid.* 403.
[2]) *Ibid.* 414—416.
[3]) *Ibid.* 423.
[4]) *Ibid.* 427.
[5]) *Ibid*, 428 сл.
[6]) *Ibid.* 429—430.
[7]) См. стр. 401 сл.

стантія совратили въ аріанство, прельстивъ однимъ словомъ: именно ему сказали, что „единосущна Отцу" производитъ только смуту въ Церкви, и никакого вреда не будетъ, если ради церковнаго единства эта формула будетъ изъята изъ употребленія [1]). Константинъ примѣняетъ къ неточности въ употребленіи отдѣльныхъ буквъ замѣчанія Златоуста и Василія Великаго о томъ, что ереси происходятъ отъ прибавленій въ божественномъ Писаніи или пропусковъ въ немъ [2]). Настаивая на точной передачѣ собственныхъ именъ съ греческаго и другихъ языковъ, Константинъ указываетъ на кощунственное искаженіе ихъ смысла, которое бываетъ слѣдствіемъ неточной передачи, и на то обстоятельство, что нѣкоторыя имена переходятъ безъ перемѣны изъ греческаго въ славянскій „понеже страшна соуще и велика" [3]). Стремленіе къ точности въ выраженіи, за которымъ скрывается боязнь еретическаго или кощунственнаго толкованія, иногда приводитъ Константина къ употребленію чисто условныхъ искусственныхъ различеній словъ, употребляющихся въ разныхъ значеніяхъ, сходныхъ формъ—различеній, не только не основанныхъ на законахъ языка, но представляющихъ результатъ недоразумѣнія, смѣшенія стараго съ новымъ, случайнаго съ постояннымъ. Таково предлагаемое Константиномъ написаніе ѧзыкъ для обозначенія части тѣла и ѧзыкъ—народа [4]); ѥдиниѧ для обозначенія двойств. числа и ѥдиниѧ ж. р.; колѣшѧ в. м. р., по Константину, не слѣдуетъ писать колѣшѧ, что было бы им. ж. рода [5]).

Хотя наивны были представленія нашихъ реформаторовъ о церковно-славянскомъ языкѣ, хотя ихъ реформа правописанія носила чисто внѣшній, формальный характеръ и притомъ отличалась педантичностью, все же нельзя не видѣть въ ней проявленія болѣе или менѣе сознательнаго отношенія къ языку, попытки установить для литературнаго языка опредѣленныя нормы. Къ сожалѣнію все-таки изъ сочиненія Константина нельзя вынести вполнѣ яснаго представленія о реформѣ Евѳимія. Вѣдь Константинъ примѣнялъ эту реформу къ

---

[1]) *Ibid*. 448.
[2]) *Ibid*. 395—396.
[3]) *Ibid*. 404 сл. Такъ по Константину хула будетъ, если написать вмѣсто *матѳеа—матеа*, такъ какъ это значило бы *суетнаго*. ibid. 404.
[4]) *Ibid*. 405—406.
[5]) *Ib*. 416.

сербскому языку, кое-что измѣнялъ, дѣлалъ нѣкоторыя уступки въ пользу противниковъ реформы. Разъясненія даютъ рукописи такъ называемаго Тырновско-ресавскаго извода, а также молдавской редакціи. Послѣднія, на мой взглядъ, являются въ особенности точно проводящими принципы Евөиміевской орөографіи. Г. Сырку отмѣтилъ особенности рукописей тырновско-ресавскаго извода въ употребленіи ъ и ь, изъ которыхъ первый употребляется преимущественно въ серединѣ словъ, второй—въ концѣ [1]). Далѣе Сырку указываетъ на болѣе правильное употребленіе ѫ, чѣмъ ѧ, въ рукописяхъ тырновскаго извода и славянскихъ текстахъ румынской печати [2]), согласное съ Константиномъ употребленіе ѡ, ї, ѵ, ю, ѳ, ѕ, ѯ, ѱ [3]). То же относится къ надстрочнымъ знакамъ Константина [4]).

Нельзя, однако, думать, что у Евөимія не было предшественниковъ по реформѣ правописанія. Болгарское правописаніе въ рукописяхъ XIV вѣка въ сущности вовсе не представляло такого хаотическаго состоянія, какъ это утверждаетъ Константинъ. Мы находимъ болѣе или менѣе опредѣленную систему правописанія въ сборникахъ, писанныхъ для Іоанна Александра. Здѣсь наблюдается довольно послѣдовательное употребленіе въ опредѣленныхъ случаяхъ различныхъ видовъ о, г и ѯ, и и ї и пр., встрѣчаемъ различные надстрочные знаки, то въ видѣ придыханія, то краткости, то ударенія, то двухъ придыханій, двухъ черточекъ съ наклономъ вправо и влѣво—и все это, повидимому, въ опредѣленныхъ случаяхъ [5]). Евөимій съ большей послѣдовательностью употреблялъ различные буквы и знаки и присоединилъ еще новые знаки, заимствовавъ изъ греческаго письма. Повидимому, желаніемъ Евөимія было возможно болѣе приблизить церковно-славянскій языкъ съ внутренней и внѣшней стороны къ греческому. Со времени Евөимія стали въ рукописяхъ разставлять правильно ударенія, встрѣчавшіяся до тѣхъ поръ только спорадически.

Евөимій позаботился объ утвержденіи своего правописанія въ письмѣ, поддерживаемый въ этомъ случаѣ царемъ. По словамъ Кон-

---

[1]) *Сырку.* „Къ вопросу“ и пр. *Ж. М. Н. П.* 1886, іюнь, 332—332.
[2]) *Ibid.* 340—342.
[3]) *Ibid.* 342—344, 339, 345—347.
[4]) *Ibid. Ж. М. Н. П.* сентябрь, 44—48.
[5]) Подробнѣе объ этомъ сказано въ моемъ „Отчетѣ“.

ствтина, въ Тырновѣ и на Аѳонѣ запрещено было невѣжественнымъ писцамъ заниматься перепиской книгъ. Приводимыя Константиномъ постановленія въ Болгаріи о перепискѣ напоминають подобныя же постановленія Стоглава [1]).

О дѣятельности Евѳимія по части перевода и исправленія книгъ, требующей еще предварительныхъ спеціальныхъ изслѣдованій, будетъ сказано ниже.

Отдѣлъ 2.

ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Болгарскіе дѣятели XIV в. на поприщѣ переводовъ: перечисленіе рукописей болгарскаго правописанія, имѣющихъ литературное значеніе, XIV и отчасти XV вѣка; характеристика ихъ содержанія и связь его съ литературными вкусами общества и потребностями времени: разсказы изъ патериковъ, трактаты и статьи мистическаго и аскетическаго характера; разсказы о видѣніяхъ и дьявольскихъ козняхъ; эсхатологическія сочиненія; статьи, свидѣтельствующія о пробужденіи въ обществѣ интереса къ научному знанію; историческія произведенія; житія; апокрифы; повѣсти; сочиненія богословскія—догматическія и полемическія, литургическіе труды Евѳимія; псевдозонаринъ Номоканонъ; что было переведено на болгарскій языкъ въ XIV вѣкѣ? Дѣятельность Евѳимія по части переводовъ и исправленія книгъ; принципы, выставленные имъ и его учениками; характеристика языка переводныхъ и оригинальныхъ произведеній Евѳиміевскаго времени.

Богаче оригинальной болгарской литературы XIV вѣка переводная. Здѣсь опять таки видное мѣсто принадлежитъ Евѳимію. Свѣдѣнія о этой сторонѣ дѣятельности Евѳимія сообщаетъ Григорій Цамблакъ. По словамъ Цамблака, уединившись въ Перу, Евѳимій занялся переводомъ священныхъ книгъ съ греческаго на болгарскій языкъ [2]).

---

[1]) .. „възбранѥніє є҃ невѣждамъ“ єже написати бжтвнаа писаніа въ градѣ же и Трьновѣ. и даже и въ Стѣи горѣ съ сими повелѣно є҃ было, ꙗко иже съборно не възвѣститъ свої писаніє пишем, или патріархꙋ или митрополитꙋ или архимандритꙋ или єпископоу или ігꙋменоу или кыи таковаго чина да къждо и рассꙋждаваше, не красоты оуразꙋменіа, нъ пльти съѧніа. аще оубо дойдѣ си, бывеніє ѿ сего приюти аще ли ни, то да не растаетсе писаніа дрьзновленіемь єго, и възбранѣетсе“. „*Изслѣдованія*“, 420; ср. 27 и 28 гл. Стоглава.

[2]) *Гласникъ* 31, 270.

Евѳимій перевелъ житіе Ѳеодосія Тырновскаго и литургическія произведенія [1]). Въ житіи Ѳеодосія Тырновскаго Каллистъ говоритъ о нѣкоемъ Діонисіи, ученикѣ Ѳеодосія, который перевелъ многія книги съ греческаго на славянскій языкъ [2]). На болгарскій языкъ перевелъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, Діонисія Ареопагита Аѳонскій инокъ Исаія въ 1371 году. Въ сборникѣ № 237 упоминается, какъ переводчикъ двухъ разсказовъ патерика, Фудулъ [3]).

Авторъ одного списка Іоанна Лѣствичника XIV вѣка монахъ Даніилъ въ послѣсловіи говоритъ, что исправилъ переводъ, руководясь греческимъ текстомъ [4]).

Какія же произведенія переводной литературы болѣе всего интересовали болгарское общество XIV вѣка, и что было вновь переведено въ это время?

XIV вѣкъ богатъ сборниками, заключающими въ себѣ статьи разнообразнаго содержанія. Здѣсь мы находимъ богословскіе трактаты догматическаго, отчасти полемическаго и аскетическаго характера, житія, разсказы патериковъ, пророчества, видѣнія, поученія отцовъ Церкви, статьи космогоническаго характера, историческія, даже беллетристическія произведенія. Собственно сборниковъ съ опредѣленными датами немного. Это сборникъ 1345 г., патерикъ 1346 г., Сборникъ 1348 г. [5]); есть списокъ Лѣствицы, писанный до 1356 г. (1366?) [6]), Исаака Сирина, относящійся къ 1389 г. [7]); въ Румянцевскомъ Музеѣ хранится фотографическій снимокъ листа изъ книги

---

[1]) Евѳимію принадлежатъ слѣдующіе литургическіе труды: Уставъ литургіи Іоанна Златоустаго — переводъ Устава литургіи патріарха Филоѳея, современника Евѳимія,—Служебникъ, литургія ап. Іакова и, быть можетъ, Петра. Подробности о литургическихъ трудахъ Евѳимія см. въ трудѣ *Сырку*: „Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ" т. I, вып. II. Тамъ же они напечатаны.

[2]) „*Житіе*", є. Діонисіемъ переведенъ Маргаритъ. См. Starine I,52.

[3]) См. „Описаніе рукописей Хлудова" *А. Попова*, 473.

[4]) См. № 48 кол. Гильф. Имп. Публ. библ.

[5]) См. *Отчетъ Императорской Публичной Библіотеки за 1868 г.*, 98. Другіе болгарскіе переводчики XIV вѣка перечислены *Соболевскимъ* въ статьѣ: „Южно-славянское вліяніе на русскую письменность въ XIV—XV вѣкахъ Спб. 1894", 10 прим. 1.

[6]) Q. I. № 747 Имп. Публ. Библ.

[7]) Рукопись Q. I. № 903 Имп. Публ. Библ.

Василія Великаго о постничествѣ, писанной въ 1367 году [1]). Къ пятидесятымъ или шестидесятымъ годамъ XIV вѣка относится Ватиканскій списокъ хроники Манассіи. Но есть цѣлый рядъ сборниковъ безъ опредѣленной даты, которые по внутреннимъ признакамъ съ большей или меньшей вѣроятностью можно относить къ XIV вѣку. Къ XIV в. относятся сборники № 1467 [2]) и 2513 [3]) Румянцевскаго музея, № 237 Никольскаго Единовѣрческаго монастыря, патерикъ № 185 того же монастыря. Далѣе рядъ рукописей коллекціи Гильфердинга, относимый въ описаніи ихъ къ XIV—XV вв., по всѣмъ вѣроятіямъ, принадлежитъ еще XIV вѣку. Таковъ сборникъ № 35, быть можетъ, № 47, № 48 [4])— Лѣствица Іоанна, № 60 — отрывокъ изъ двухъ словъ Паренесиса Ефрема Сирина [5]), № 81, 86 (отрывокъ изъ житія св. Антонія [6]); Q. II. № 90 Имп. Публ Библ.—Номоканонъ болг. ред. и Q. I. № 819— Скитскій Патерикъ —оба по особенностямъ правописанія напоминаютъ отрывокъ изъ Лѣствицы, писанной, по завѣренію пр. Порфирія, до 1356 г. (м. б. 1366 г.), и отрывокъ изъ Исаака Сирина 1389 г. Въ Публичной Библіотекѣ хранится Маргаритъ болгарской редакціи XIV в. [7]). Въ „Древнихъ памятникахъ юсоваго письма“ напечатаны Срезневскимъ Вопросы Іоанна Богослова Господу на Ѳаворской горѣ и апокр. пророчество Іеремія, также относимыя имъ къ XIV вѣку [8]) Кромѣ того нѣсколько сборниковъ XV вѣка, можно, по характеру заключающихся въ нихъ статей, также возводить къ XIV вѣку. Это сборники № 921 и 42 Румянцевскаго Музея, заключающіе въ себѣ хронику Георгія Амартола; № 2460, въ составъ котораго входятъ слова Дороѳея и Симеона Новаго Богослова; № 3169 — Номоканонъ Псевдозонары; № 1289—Временникъ Георгія Амартола; № 93 творенія Діонисія Ареопагита. Къ 1431 году относится сборникъ

---

[1]) См. *А. Викторовъ*, Собраніе рукописей *П. И. Севастьянова*. М. 1881, 95.

[2]) Описаніе у *Срезневскаго* въ его „Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ“ подъ № 37 и *Викторовымъ* ор. с., 63—66.

[3]) Описаніе въ *Отчетѣ Моск. Публ.* и *Румян. Музеевъ за 1879—1882 г.*, 10.

[4]) Описаніе въ *Отчетѣ Имп. П. Б. за 1868 г.*, 62—65, 88—98.

[5]) *Ibid.* 149.

[6]) *Ibid.* 148—149, 151.

[7]) I. № 59 отд. гр. Толст.

[8]) Введ. 185—188; Пам. 406—416.

№ СС Рум. Муз., заключающій переводъ Лѣствицы, сочиненій Григорія Синаита, Филоѳея, Исихія Пресвитера и Нила. № 1479 XV в. заключаетъ, между прочимъ, два листа изъ Паренесиса Ефрема Сирина, изъ которыхъ на одномъ слово безъ начала и конца, на другомъ окончаніе 9-го слова и начало 10-го. Иноку Гавріилу, написавшему нѣсколько сборниковъ, принадлежитъ списокъ Сказанія о вселенскихъ соборахъ [8]), помѣщеннаго также въ болгарскомъ хронографѣ XV вѣка и въ сокращеніи въ сборникахъ 1345 и 1348 года. Отмѣчу также относящійся къ XV вѣку Патерикъ Римскій кол. Шафарика [1]), который заключаетъ въ себѣ, между прочимъ, вопросоотвѣты Аѳанасія. С. Строевъ указалъ на рукопись болг. прав.—родъ Пчелы, хранившуюся въ Королевской Парижской Библіотекѣ [2]). Кромѣ того, въ одной цвѣтной Тріоди XIV в. Никольскаго Единов. монастыря (№ 135) находимъ нѣсколько поученій на праздники и Эпистолію о святой недѣлѣ—памятникъ, для XIV вѣка въ высшей степени характеристичный. Заслуживаютъ упоминанія Прологи № 190 и 191 того же монастыря.

Что касается содержанія перечисленныхъ рукописей, то здѣсь прежде всего слѣдуетъ отмѣтить распространенность въ нихъ разсказовъ изъ патериковъ, трактатовъ и мелкихъ статей аскетическаго и мистическаго характера. Въ сборникѣ 1345 года мы находимъ два разсказа изъ Патерика; цѣлый рядъ разсказовъ, заимствованныхъ изъ Луга Іоанна Мосха, встрѣчается въ сборникѣ 1348 г. Сборники 1346 г., №№ 237, 185 Един. мон., Q. I. № 819 Имп. Публ. Библ. или исключительно, или большей частью состоятъ изъ такихъ разсказовъ. Находимъ мы ихъ и въ сборникахъ №№ 35, 47 и 81 кол. Гильфердинга.

Не меньшей популярностью пользуются аскетическіе и мистическіе трактаты. Въ рукописяхъ XIV—XV вв. мы находимъ переводы произведеній Симеона Новаго Богослова, Дороѳея, Максима Исповѣдника, Діадоха, Ѳалассія, монаха Исаіи, Марка, Нила Синайскаго, Іоанна Лѣствичника, Исаака Сирина, Ѳеодора Студита, Никиты Стифата, Исихія, Филоѳея Синайскаго, Григорія Синаита

---

[8]) Рукоп. № 923 Рум. Муз.

[1]) См. *Сперанскій*, Рукописи Павла Іосифа Шафарика въ Прагѣ. М. 1894, 8—10.

[2]) См. Описаніе памятниковъ славено-русской литературы составлено *Сергіемъ Строевымъ* М. 1841, 123—124.

постническія слова Василія Великаго и др. Притомъ нѣкоторыя изъ этихъ произведеній встрѣчаются неоднократно въ рукописяхъ или въ полномъ видѣ или въ отрывкахъ. Особенное расположеніе, повидимому, питали къ Іоанну Лѣствичнику, Исааку Сирину, Симеону Новому Богослову и Григорію Синаиту; къ этому нужно прибавить, что популярностью пользовался и Діонисій Ареопагитъ, сочиненія котораго, переведенныя въ 1371 г., были хорошо извѣстны Евеимію. Листки съ отрывками словъ изъ Паренесиса, по всѣмъ вѣроятіямъ, взяты изъ рукописей, заключавшихъ въ себѣ весь или значительную часть Паренесиса. Большая часть статей Паренесиса аскетическаго содержанія, въ нѣкоторыхъ изъ повѣствовательныхъ статей довольно замѣтно выступаетъ *элементъ демонологическій*, сильнѣе другихъ въ Паренесисѣ элементъ *эсхатологическій*—все черты, подходившія ко вкусамъ болгарскаго общества XIV вѣка [1]).

Увлеченіе такого рода литературой находится въ связи съ распространеніемъ мистицизма въ Болгаріи XIV вѣка. Я уже имѣлъ случай указать, что подъ вліяніемъ мистицизма и тяжелыхъ политическихъ обстоятельствъ развилась въ Болгаріи этого времени демонологія, вѣра въ видѣнія и пророчества. Это отразилось и въ литературѣ. Я упоминалъ о двухъ разсказахъ изъ Патерика, въ которыхъ демонологія является сильно развитой. Въ Римскомъ Патерикѣ XV вѣка мы находимъ трактатъ, озаглавленный: прѣ'словїе книгы и сказанїе бж̃твнꙑ̃ заповѣдѣ г̃нѧ, имѣа въ кратцѣ вьса вещи книгы сеа и ѣко ѿ еже не вѣдати нх̃ бж̃твнаа писанїа, въпа'ешѧ въ сѣти дїавола и погыбѣли прѣдани быкшѧ. якоже и трѣзъ вола бж̃твныхъ писании ѿлученаа дшїа послѹшающе. и покинѹвше нѣкыи по непрѣбланїю послушанїа и ѿсѹченїе волѣ дїаволѧ и еже въ грѣдѣхъ радинко по'катса. не ѹбѣгнѫт же сѹда бж̃їа. ни покинѹвшеса ниже ѿбладѹвшен. нѫ къж'о дати хоще слв̃ по своемѹ дѣлѹ". Въ одной статьѣ этого трактата говорится, что чудеса и видѣнія иногда исходятъ отъ дьявола [2]). Въ сборникѣ № 237 Ник. Ед. мон. находимъ: „покаѧние и въз'киженїе къ б̃гѹ бывшее ѿ нѣкоего строителѧ. сирѣчь иконома именем ѳеофила ходатаиствѡмъ прт̃ѫѧ вл'чѫ нашѫ бцѫ и прїходѣ

---

[1]) Характеристика Паренесиса представлена *Архангельскимъ* въ изслѣдованіи: „Творенія отцовъ Церкви въ древне-русской письменности III, Казань 1890, стр. 37—76.

[2]) *Сперанскій*, op. с., 9—10.

мѣрнѧ"; статью Григорія Синаита: „что сътворитъ ѣко преѡбражоуетсѧ бѣсъ въ аггла свѣтоу"; видѣнія нѣкоего Іоанна, Козьмы мниха. Здѣсь же помѣщено житіе преп. Нифонта. Ни въ одномъ изъ житій, по словамъ Костомарова, борьба святого съ демонами не высказана съ такими подробностями и въ такихъ затѣйливыхъ образахъ, какъ въ житіи Нифонта. Все житіе составляетъ рядъ видѣній [1]), между ними видѣніе суда надъ душами умершихъ, Христа, окруженнаго ангелами, апостола Павла со стадомъ овецъ, возвѣстившаго Нифонту, что онъ будетъ избранъ епископомъ. Въ сборникѣ № 81 кол. Гильфердинга помѣщенъ разсказъ воскресшаго монаха о видѣніи имъ рая и ада. Въ видѣніи родители одной дѣвушки предузнаютъ судьбу своей дочери и другой дѣвушки, отданной вмѣсто первой въ монастырь, въ будущей жизни въ статьѣ изъ патерика, помѣщенной въ сборникѣ 1345 года. Въ ходу и эсхатологическія сочиненія: мы встрѣчаемъ пророчества Андрея Юродиваго, Слово Меѳодія Патарскаго [2]), Вопросы Іоанна Богослова.

На ряду съ подобными произведеніями мы встрѣчаемъ и другія, свидѣтельствующія о пробужденіи въ обществѣ умственной пытливости, интереса къ научному знанію, пока довольствующагося средневѣковыми богословско-научными трактатами. Особенной любовью пользуются вопросоотвѣты Аѳанасія, помѣщенные въ сборникѣ 1348 г., № 35 и 47 кол. Гильф. и еще въ одномъ сборникѣ [3]). Въ сборникѣ 1348 г. находимъ также рядъ вопросовъ, представляющихъ или аллегорическое толкованіе мѣстъ Св. Писанія, или сообщающія свѣдѣнія о библейскихъ лицахъ и событіяхъ, отчасти апокрифическаго характера. Вообще эта форма изложенія, видимо, нравилась, такъ какъ мы нерѣдко находимъ въ сборникахъ этого времени статьи, изложенныя въ формѣ діалоговъ.

Вопросоотвѣты Аѳанасія прежде всего заняты разъясненіемъ различныхъ мѣстъ св. Писанія или болѣе общихъ вопросовъ христіанскаго вѣроученія, которыя могли имѣть значеніе въ это время

---

[1]) „Историческія монографіи и изслѣдованія" т. I. Спб. 1863, 295. Костомаровъ даетъ подробный пересказъ содержанія житія Нифонта (ib. 295—325).

[2]) Въ сборникѣ 1345 г.

[3]) № 1479 Рум. Муз. См. *Викторовъ*, Собраніе рукописей П. И. Севастьянова, 73.

религіознаго броженія, когда представлялась настоятельной потребность твердо установить не только текстъ богослужебныхъ книгъ, но и основы православія и защитать ихъ отъ нападокъ еретиковъ и иновѣрцевъ. Таковы вопросы о томъ, почему слѣдуетъ поклоняться кресту и иконамъ, откуда извѣстно, что христіанская вѣра самая лучшая, разсужденіе о безсмертіи души. Но на ряду съ этими вопросами находимъ вопросы, касающіеся психологіи, естествовѣдѣнія, вопросы эсхатологическіе, космогоническіе [1]). Въ сборникѣ 1345 года находимъ космогоническія разсужденія Андрея Юродиваго, статью, въ которой перечисляются дѣла, сотворенныя Богомъ въ 6 дней, статью Епифанія о 22 дѣлахъ, сотворенныхъ Богомъ, отрывки изъ Шестоднева Северіана Гевальскаго. Епифаній спрашиваетъ Андрея о „нѣкыихъ ѝпоѳесехъ ѡ҆ стихїахъ же и҆ ѡ҆ и҆ныи҆ лоучьшихъ прѣложенїи и ѡ҆ аггл҃ѣ и҆ ѡ҆ дневныхъ съставѣ и҆ ѡ҆ сѫщьствѣ свѣтоу“— вотъ какіе вопросы занимаютъ умы. Шестодневъ Северіана уже въ полномъ видѣ мы находимъ въ сборникѣ № 921 Рум. Музея XV в., заключающемъ въ себѣ также календарныя и астрологическія свѣдѣнія и даже нѣкоторыя физіологическія псевдо-научнаго характера. Нужно замѣтить, что разсужденій послѣдняго рода не чужды и вопросоотвѣты Аѳанасія. Встрѣчающіяся въ различныхъ сборникахъ слова Нила о восьми помыслахъ удовлетворяли интересъ къ психологіи. Въ сборникѣ № 237 Ник. м. помѣщенъ отрывокъ изъ Діоптры Филиппа съ указаніемъ, что переводъ былъ сдѣланъ тогда же. Къ сожалѣнію, остается неизвѣстнымъ, относятся ли эти слова ко всей Діоптрѣ или только къ отрывку.

Въ связи съ пробужденіемъ научной любознательности замѣчается интересъ къ исторіи. Переводъ хроники Манассіи встрѣчаемъ въ двухъ спискахъ. Если этотъ переводъ обязанъ своимъ происхожденіемъ волѣ царя, то нельзя того же сказать о хроникѣ Георгія Амартола, представленной въ трехъ спискахъ XV вѣка. Объ интересѣ къ старой исторіи Болгаріи свидѣтельствуютъ кромѣ помѣщенныхъ на поляхъ Манассіиной хроники замѣтокъ о болгарской исторіи, списокъ Сказанія черноризца Храбра, Написаніе о правой вѣрѣ, приписанное св. Кириллу—обѣ статьи въ сборникѣ 1348 г., похвала Кириллу и Меѳодію въ сборникѣ № 1467. Въ сборникѣ

---

[1]) О вопросоотвѣтахъ Аѳанасія см. цитов. изслѣдованіе *Архангельскаго* ч. I—II, Казань 1889, 9 - 13.

№ 2513 приводится отрывокъ изъ полемики Кирилла съ сарацинами Въ оригинальной литературѣ интересъ къ исторіи засвидѣтельствованъ проложными житіями, разобранными мною раньше, отчасти житіями Евѳимія. Собственно же историческихъ статей, помимо помянутыхъ замѣтокъ да разсказовъ, помѣщенныхъ въ Синодикѣ, мы не находимъ. Къ началу XV вѣка восходятъ недавно найденные болгарская лѣтопись и хронографъ. [1]).

Житійная литература пользуется также любовью въ болгарскомъ обществѣ XIV вѣка. Особенно привлекаютъ читателей житія, проникнутыя демонологіей, или такія, которыя по своему изложенію подходили къ вкусамъ тогдашней литературной школы т. е. были снабжены введеніемъ, заключеніемъ, цитатами изъ св. Писанія, рѣчами святыхъ, отличались риторичностью. Житіе Ѳеодоры встрѣчается въ двухъ спискахъ [2]), также и житіе Симеона Юродиваго. [3]). Кромѣ этого, находимъ житіе Іоанна Милостиваго [4]), апокрифическое житіе Божіей Матери [5]) и др. Была, конечно, переведена повѣсть Аммонія мниха о избіенныхъ отцахъ въ Синаѣ и Раиѳѣ, о которой упоминаетъ неизвѣстный авторъ разсказа о сожженіи зографскихъ монаховъ, и которую находимъ въ одной Четьи-Минеѣ молд. ред. XVI вѣка [6]); переводъ житія Ѳеодосія Великаго, находящійся въ той же рукописи, по особенностямъ стиля и языка, также слѣдуетъ отнесть къ разсматриваемому времени. То же нужно сказать о житіяхъ Григорія Синаита, Ѳеодосія Тырновскаго и Ромила.

Эстетическія потребности удовлетворялись апокрифами, изъ которыхъ, помимо Вопросовъ Іоанна Богослова и пророчества Іереміи, можно указать еще на апокрифъ о Лотѣ, представляющій, повидимому, отрывокъ изъ извѣстной компиляціи Богомила [7]), и апокрифъ о

---

[1]) Напечатаны по единств. списку Сб. № 118 Поч. Л. Кіевск. Дух. Ак. *Богдановъ* въ *Archiv f. slav. Phil.* Bd. XIII, SS. 502—520, 526 - 535.

[2]) Въ сборникахъ № 1467 и 2513 Рум. Музея.

[3]) *Ibid.*

[4]) Сборн. № 1467.

[5]) Сбор. № 2513.

[6]) № 3169 Рум. Муз.

[7]) Въ сборн. № 42 Румян. Муз. См. Описаніе рук. Рум. Муз. *Востокова*, 58.

смерти Авраама [1]) Далѣе, охотно читались повѣсти. Между ними пользовалась большой популярностью повѣсть объ Александрѣ, хотя болгарскихъ списковъ, относящихся къ этому времени, нѣтъ, и сказаніе о Троѣ, такъ называемая Троянская Притча, помѣщенная въ Ватиканскомъ спискѣ хроники Манассіи.

Что касается послѣдней повѣсти, то, какъ доказано изслѣдованіями Веселовскаго и Цонева, она имѣетъ западное происхожденіе—представляетъ переводъ хорватскаго текста, по всѣмъ вѣроятіямъ, чакавской редакціи, переведеннаго, въ свою очередь, съ латинскаго или романскаго оригинала. Послѣдній представлялъ собою компиляцію изъ комментированнаго толковаго Овидія [2]). Греческія слова, встрѣчающіяся въ текстѣ, конечно находились въ словарѣ, а не въ подлинникѣ переводчика. Слова *хора, пиргъ, трапеза, каторга, катунъ* нерѣдки въ болгарскихъ памятникахъ XIV—XV вѣковъ [3]).

Появленіе повѣсти характеристично для вкусовъ тогдашняго общества. Самолюбію послѣдняго, издавна производившаго себя отъ мирмидонянъ, въ эту пору возбужденія патріотизма, льстила повѣсть, касающаяся древней славной исторіи мнимыхъ предковъ. Могли имѣть современное значеніе и заключительныя слова повѣсти о причинахъ паденія Трои: „и тако Богъ свръжетъ възносащих(ъ)са, и сила нечьстивых(ъ) потрѣбитъ... а право ходащимъ даетъ благодѣть [4]) и пр.

Близость языка этого памятника къ народной рѣчи, выдѣляющая его изъ ряда другихъ современныхъ ему, въ значительной степени, вѣроятно, обязана тому обстоятельству, что онъ переведенъ со славянскаго оригинала и притомъ хорватскаго. Въ текстахъ же хорватской редакціи съ давнихъ поръ встрѣчаются элементы народной рѣчи.

Сочиненія богословскія догматическаго и отчасти полемическаго характера, конечно, занимаютъ выдающееся мѣсто среди памятниковъ переводной литературы XIV вѣка. Борьба съ ересями содѣй-

---

1) Въ сбор. № 1467.

2) См. *Веселовскій*, Изъ исторіи романа и повѣсти. *Сборникъ Отд. Русск. Яз. и Слов.* т. 44, 65—67, 97—100 (выводы); *Цоневъ*, За происхожденіето на „Троянска причаʺ. *Сборникъ Бомарс. Мин. Нар. Прос.* т. VII, 234—244.

3) Ср. *Веселовскій* op. c., 98.

4) *Starine* III, 186.

ствовала распространенію трактатовъ и статей, которые выясняли основные пункты вѣроученія, давали матеріалъ для полемики съ еретиками или представляли свидѣтельства о ученіи отцовъ Церкви и вселенскихъ соборовъ. Сборникъ 1345 года начинается статьей, опредѣляющей сущность Бога; далѣе слѣдуютъ вопросы и отвѣты о св. Троицѣ Кирилла Александрійскаго, затѣмъ изложеніе вѣры Іоанна Философа, заключающееся сказаніемъ о семи вселенскихъ соборахъ. Въ сборникѣ 1348 г. находимъ „церковныя ученія о вѣрѣ святыхъ отцовъ“, сказаніе о семи вселенскихъ соборахъ въ сокращеніи и отвѣты Анастасія Синаита, написанные имъ на возраженія, предлагавшіяся со стороны северіанъ-акефалитовъ, и посвященные разсмотрѣнію нѣкоторыхъ затруднительныхъ мѣстъ св. Писанія [1]). Сказаніе о вселенскихъ соборахъ мы находимъ въ хронографѣ болгарской редакціи, восходящемъ по своему происхожденію къ XV вѣку, и въ сборникѣ, писанномъ Гавріиломъ въ 1447 году. Сказаніе это нужно было для справокъ о различныхъ ересяхъ. Быть можетъ, къ этому времени относится переводъ Паноплій Зигабена, нѣкоторыя мѣста изъ которой, какъ мы видѣли, были переведены (или взяты изъ готоваго перевода) Евоиміемъ. Въ спискѣ XV в. сербской ред. въ записи сказано: „й с п и с а се сїа книга... деспотоу ку Стефанѫ;"рѫкою... Гирасима гаемаго бльгаринa въ стѣи горѣ аѳонсцѣи, въ монастыри гаемом хиландари“—[2]) очевидно, переводъ существовалъ раньше. Въ спискахъ хроники Амартола находимъ слово Аѳанасія Александрійскаго противъ язычниковъ, подъ вліяніемъ котораго написана полемическая рѣчь противъ язычниковъ Филоѳеи въ житіи этой святой, принадлежащемъ Евоимію. Помѣщеніе исповѣданія вѣры, приписаннаго Константину Философу—авторитетному лицу для славянъ, въ сборникѣ 1348 г. также, вѣроятно, имѣло въ виду богословско-полемическія цѣли.

Сюда же примыкаютъ литургическіе труды Евоимія.

Наконецъ упомяну о двухъ спискахъ Псевдозонарина Номоканона [3]), переводъ котораго, по всѣмъ вѣроятіямъ, имѣлъ цѣлью упо-

---

[1]) См. *Архангельскій,* Творенія отцовъ Церкви въ древне-русской письменности - *Журн. Мин. Нар. Пр.* 1888 г., августъ, 243.

[2]) См. *Лѣтопись Историко-филологическаго Общества при Имп. Новор. Унив.* I. Одесса 1890, 65—66 (Описаніе рукописей И. И. Григоровича *Мочульскаго).*

[3]) Q. II. № 90 Публ. Библ. и № 3169 Румянц. Музея.

рядоченіе церковно-религіозной жизни общества. Объ интересѣ къ вопросамъ каноническаго права свидѣтельствуетъ извѣстное уже намъ посланіе Евѳимія къ Кипріану.

Переводческая дѣятельность въ Болгаріи XIV вѣка выразилась въ двухъ направленіяхъ. Появляются переводы не переведенныхъ произведеній Византійской литературы, и старые переводы замѣняются новыми—послѣдніе слѣдуетъ скорѣе назвать исправленіями старыхъ переводовъ. Новыми переводами являются переводы сочиненій Діонисія Ареопагита, Исаака Сирина, Симеона Новаго Богослова, Григорія Синаита, Шестоднева Северіана Гевальскаго, хроники Манассіи, нѣкоторыхъ разсказовъ изъ патериковъ, Филоѳея Синаита, по всей вѣроятности, также Дороѳея, Василія Великаго—постническія слова, Никиты Стифата, Исихія, Діадоха и др.

Исправлены были переводы, или переведены заново слѣд. сочиненія: Лѣствица Іоанна, вопросоотвѣты Аѳанасія, хроника Амартола, разсказы изъ Патерика (Лугъ Духовный).

Нѣкоторыя сочиненія представлены въ двухъ переводахъ: разсказы изъ Духовнаго Луга, вопросоотвѣты Аѳанасія, Шестодневъ Северіана.

Наконецъ XIV вѣкъ въ Болгаріи ознаменовался исправленіемъ переводовъ книгъ св. Писанія и богослужебныхъ. Здѣсь главнымъ дѣятелемъ является Евѳимій.

Говоря въ своемъ житіи о переводѣ Евѳиміемъ священныхъ книгъ, Цамблакъ замѣчаетъ, что, конечно, были переводчики и до Евѳимія, но они или не знали хорошо греческаго языка, или подчинялись неуклюжести (дебелости) своего, не согласовались въ рѣчи между собой и со смысломъ греческихъ писаній, и языкъ ихъ былъ тяжелый и негладкій; вслѣдствіе этого въ книгахъ скрывался многій вредъ, противленіе истиннымъ догматамъ, отъ чего произошли многія ереси. Евѳимій упразднилъ все это и сдѣлалъ заново [1]). Въ данномъ случаѣ Цамблакъ въ сущности говоритъ то же, что Константинъ; только неисправности текста Константинъ приписываетъ позднѣйшимъ переписчикамъ и переводчикамъ, относясь съ полнымъ уваженіемъ къ переводческой дѣятельности Кирилла и Меѳодія и ихъ сподвижниковъ, а Цамблакъ, со свойственной ему утрировкой, обвиняетъ въ

---

[1]) *Гласник* 31, 270 - 271.

ошибкахъ и искаженіяхъ греческихъ оригиналовъ всѣхъ предшественниковъ Евѳимія. Слова Цамблака любопытны въ другомъ отношеніи: они указываютъ, почему прежніе переводы не удовлетворяли Евѳимія: они были изложены неискуснымъ и тяжелымъ языкомъ и не были точны.

Точности въ передачѣ греческихъ словъ и выраженій требуетъ Константинъ. Переводъ долженъ по возможности дословно соотвѣтствовать оригиналу. При этомъ не обращается вниманіе на то, чтобы изложеніе отвѣчало законамъ славянской рѣчи. Такъ Константинъ возражаетъ противъ перевода ὁ πρὸ αἰώνων—*прѣвѣчный*, такъ какъ въ этомъ переводѣ не видно словъ подлинника; *иже прѣвѣчный*, по его мнѣнію, во всякомъ случаѣ точнѣе передаетъ ὁ πρὸ αἰώνων[1]). Любопытно, что примѣры искаженія смысла подлинника Константинъ приводитъ изъ богослужебныхъ книгъ. Евѳимій *главнымъ образомъ* занимался исправленіемъ богослужебныхъ книгъ. Константинъ говоритъ, что должно писать такъ, чтобы „не прѣложити єдинѹ чрѣтоу, ꙗко слово Бжїє въ иного тьнкотѫ поѯилкїєтсє“ [2]). На томъ основаніи, что въ греческомъ текстѣ молитвы Господней подъ πατήρ разумѣется не отецъ въ собственномъ смыслѣ слова, а хранитель всего существующаго, и что искуснѣйшіе между греками произносятъ πατήρ въ смыслѣ *отецъ петир*, Константинъ совѣтуетъ оставлять это слово безъ перевода, чтобы не было неумѣстнаго смѣшенія [3]). Требуя точности въ переводѣ, Константинъ находитъ наиболѣе подходящимъ греческое παρθένος; переводитъ *дѣвица*, а не *дѣва*, что соотвѣтствуетъ греческому κόρη; παῖς—*отрокъ*, παιδίον—*дѣтищь*. Далѣе, Константинъ замѣчаетъ, что греческому κροτοῦντες соотвѣтствуетъ слово *плещуще*, и поэтому рекомендуетъ вмѣсто *пасху хвалящѣ вѣчную*, говорить *пасху плещуще вѣчную* [4]) и пр.

Усиленное занятіе переводами и, можно думать, исправленіемъ книгъ началось въ Болгаріи еще до Евѳимія. Для Іоанна Александра была переведена хроника Манассіи, отрывки изъ Шестоднева Северіана, вновь переведено Евангеліе, вопросоотвѣты Аѳанасія, вѣроятно, и разсказы изъ Луга—въ нѣкоторомъ сокращеніи. Эти переводы не

---

1) „Изслѣдованія“, 463.
2) Ibid. 468.
3) Ibid.
4) Ibid. 470.

удовлетворили Евөимія и его учениковъ; переводчики свободно относились къ греческому тексту, позволяли сокращать, допускали неточности, не соблюдали тонкостей греческихъ выраженій и оборотовъ, не выработали надлежащей терминологіи.

Въ результатѣ явились новые переводы этихъ сочиненій. Трудно было переводить съ „премудраго и художнаго и зѣло скупого греческаго языка на славянскій". „гречески бо ѩзыкь око ѩко ѿ ѥга исперва художень и пространь бы око и ѿ различны по времене любомоудрець оухыщрень бысть илиж словенски ѩзыкь ѿ ѥга добрѣ съторень бы поне вса еликаа створи бъ зѣло добра, нъ оулишенїемь любооученїа любоутвы слѡва моужен хытрости ѩко онъ не оудостойса", твердитъ подобно Константину и Цамблаку Исаія, переводчикъ Діонисія Ареопагита [1]).

Что же оставалось дѣлать? Попытаться приблизить славянскій языкъ къ греческому. Слѣдовало усвоить первому особенности греческаго словопостроенія, придумать реченія, которыя не только точно передавали бы греческія, но соотвѣтствовали бы послѣднимъ и по формѣ, установить опредѣленную терминологію, опять таки строго соотвѣтствующую греческой, а предварительно возстановить языкъ въ первоначальной чистотѣ, свойственной ему въ старыхъ переводахъ временъ Кирилла и Меөодія. Эти задачи преслѣдовали и въ значительной степени выполнили литературные дѣятели Болгаріи второй половины XIV века. Языкъ оригинальныхъ и переводныхъ произведеній этого времени отличается съ одной стороны архаистичностью, отсутствіемъ народныхъ выраженій, а съ другой—обиліемъ неологизмовъ, представляющихъ буквальныя соотвѣтствія греческимъ терминамъ и потому нерѣдко неуклюжихъ, не отвѣчающихъ духу славянскаго языка.

Въ частности языкъ Евөимія и его послѣдователей отличается слѣдующими чертами. Въ большомъ употребленіи въ немъ отглагольныя существительныя на *ніе*, отглагольныя прилагательныя на *телень*, (соотв. греч. на ικος) нарѣчія на *телнь*. Примѣры: выжделѣтелно (Star. I, 67), инослышателниа (ib. 68—Жит. Илар.), послоушателнь (ib. 84), вънимателное (Хр. Чт. 1882 г. II, 254), желателное (ib. 258), зрителное, привлачително (ib. 259); съпрѣбывателень (Сб. № 35 кол. Гильф. л. 50), ѿ изволителный и ѿбѣгателный (л. 50 об.), послѣдователно (ib.);

[1]) См. *Востоковъ*, „Описаніе", стр. 161.

ѡ҆бьдрьжлтелнїн помыслы (ib. л. 100 об.) и др. Часто встрѣчаются прилагательныя на *стный*, *дный*, *тѣвный* и соотвѣтственныя нарѣчія на *тѣвнѣ* и пр. (вообще въ большомъ ходу нарѣчія на *ѣ*): благонадеждны (Star. I, 67), неходатаиствьнѣ (Хр. Чт. I. с., 253), прьводѣистьвнаго (ib.), богомоудростнымь лѣцеиїемь (Чт. 256), нечювьствьнь (ib. 257), бьдростнѣ (Star. I, 84), невеществьное (Чт. 262); дѣиствьны (Сб. № 35 л. 86), мл҃твнѣ (ib. л. 52 об.), урѣкоѡ҆бьꙗ҆стныи, грѣдостный (ib. л. 86); имена существительныя и глаголы съ суффиксомъ *ств*: роуководствоуеть (Star. I, 67), плотьствоующомоу (ib.) бѣдствоующимь (68), чистотьствоуетъ (Хр. Чт. I. с. 259), къ хоудожьствоу (ib. 260); нѣглъство (№ 35 л. 50), несъмыслъство (ib.), любопрѣмѫдрьствовати (ib.). Далѣе слѣдуетъ отмѣтить обиліе сложныхъ словъ, составленныхъ въ подражаніе греческимъ и по образцу послѣднихъ. Примѣры: неоудобьишьствьнь (Глас. XXI, 279—Жит. I. Рыльск.), благопристоупьнь (ib. 281), священносъвръшитель (Хр. Чт. I. с. 253), боговидѣвша (ib.), самопроизволное (256), люботроуденсе (ib. 258), единовидна (261); любодобродѣтелномоу (№ 35 л. 48 об.), бл҃гоустниволюбнѣ (ib. л. 49), въкоупожителень (л. 50). сл҃конѣснивѣнне (ib. л. 51 об.), бл҃гомощное (л. 52), стоудодѣлнїе, злостраиїе (л. 100), инопестѣвное (л. 89 об.) и мн. др.

Съ образованіемъ неологизмовъ находится въ связи стремленіе Евѳимія и его школы установить опредѣленную богословско-философскую терминологію. Въ данномъ случаѣ на первомъ планѣ опять таки желаніе возможно точнѣе передать греческіе термины со всѣми оттѣнками ихъ значеній. При этомъ тщательно избѣгаются слова, которыя употребляются и въ другомъ, обыденномъ значеніи. На этомъ основаніи прежнее *молчаніе, молчати*, употреблявшееся также для обозначенія *исихіи*, замѣняется въ послѣднемъ случаѣ словами *безмолвіе, безмолствовати;* слова, *чернецъ, черноризица, попъ* вытѣсняются—*инокъ, инокиня, іерей*; на ряду съ *инокъ*, но рѣже, впрочемъ, употребляется *мнихъ*

Довольно сравнить нѣсколько мѣстъ переводовъ, исполненныхъ до Евѳимія и въ его время, съ подлинниками, чтобы убѣдиться въ томъ, какія заботы прилагали Евѳимій и его послѣдователи къ тому, чтобы возможно точнѣе передать всѣ оттѣнки греческихъ выраженій. Это стремленіе простирается такъ далеко, что слова, сложныя съ приставками передаются сложными же словами съ приставками вполнѣ соотвѣтствующими греческимъ.

Вотъ примѣры изъ разсказовъ Луга по сборнику 1348 г. и Q. I. № 819 Порф. кол. Пуб. Биб., изъ которыхъ послѣдній въ языкѣ явно отражаетъ вліяніе Евѳиміевской литературной школы. ταπεινοφροσύνη въ Сб. 1348 передается смиреніе, въ Пор.—смиренномудріе, κελλίον—келліа—въ сб. 1348 г. клѣть; καταλιπών—оста́вивъ Сб.—; изъѡставль Пор.; τὴν ὑπηρετοῦσαν—рабѫ Сб. —; слѹжебницѫ Пор.; οἴκου ἔξωθεν—кънѣ домоу Сб.; извънъ дома Пор.; οὐκ εἴα, οὐκ ἐᾷς не даше, не даеши Сб., не оставлıаше; не ѡставлıаеши Пор. и пр.

Таковы отличительныя черты языка въ оригинальныхъ и переводныхъ произведеніяхъ времени Евѳимія. Если прибавимъ къ этому рабское слѣдованіе греческому словопостроенію, то можемъ представить ясно образъ этого искусственнаго, тяжелаго, неправильнаго и неудобопонимаемаго языка, который является болѣе или менѣе точнымъ снимкомъ съ греческаго, какъ бы символомъ отношеній тогдашней болгарской письменности къ современной византійской.

ГЛАВА V.

ИТОГИ.

Заключеніе о характерѣ религіознаго и литературнаго движенія въ Болгаріи XIV в. и оцѣнка этого движенія; отраженіе его въ другихъ славянскихъ странахъ.

Въ своей религіозной и умственной жизни Болгарія XIV вѣка тѣсно примыкаетъ къ современной Византіи. Новыя теченія, проникавшія изъ Византіи въ Болгарію, въ то же время находятъ полную аналогію въ явленіяхъ религіозной и умственной жизни Западной Европы XIV вѣка. Болгарія преимущественно ознакомилась съ новыми вѣяніями въ сферѣ религіозной, которыя выразились, какъ на западѣ, такъ и въ Византіи, въ одной стороны съ мистицизмѣ, съ другой въ необыкновенно развившихся въ это время ересяхъ. Тѣмъ не менѣе Болгарія не вполнѣ была чужда и другихъ сторонъ освободительнаго движенія умовъ, характеризующаго XIV вѣкъ. Въ Болгаріи также пробуждалось болѣе или менѣе сознательное, даже критическое отношеніе къ явленіямъ окружающей дѣйствительности, попытка дать ей основанную на соображеніяхъ здраваго разума оцѣнку. Многое здѣсь должно быть отнесено на долю мистицизма, который возсталъ противъ господствовавшаго въ обществѣ и Церкви внѣшняго пониманія религіи и въ своихъ крайнихъ проявленіяхъ силился поставить на мѣсто оффиціальнаго обрядоваго культа религію внутренняго убѣжденія, общеобязательнымъ формамъ его противоноставилъ право спасаться по собственному усмотрѣнію, религію сердца, который, однимъ словомъ, проповѣдывалъ индивидуализмъ въ сферѣ религіи. Вообще мистицизмъ полагалъ начала болѣе свободнаго кри-

тическаго отношенія къ формамъ или обрядности существующаго культа, отводя послѣдней скромное мѣсто, подчиняя ее требованіямъ религіозной свободы.

Критицизмъ шелъ дальше. Онъ затрогивалъ уже вопросы, касавшіеся догматовъ религіи. Съ другой стороны пробуждается стремленіе дать себѣ отчетъ въ прочитанномъ, разобраться въ массѣ различныхъ писаній, разбросанныхъ по сборникамъ, и выдѣлить изъ нихъ все дѣйствительно хорошее. На первыхъ порахъ кажутся неудовлетворительными старые переводы, самый языкъ ихъ. Возникаютъ требованія болѣе точной передачи греческаго текста, для языка же подыскиваются болѣе изящныя формы. Издавна хорошо обработанный греческій литературный языкъ служитъ здѣсь образцомъ. Зная исторію образованія греческаго литературнаго языка, ищутъ аналогій у себя и находятъ въ Кирилло-меѳодіевскомъ языкѣ, въ составленіи котораго, по домысламъ книжниковъ XIV—XV вѣковъ, участвовали подъ руководствомъ Кирилла представители всѣхъ славянскихъ племенъ, свѣдущіе въ греческой орѳографіи и славянскихъ языкахъ [1]. Возстановленіе первоначальнаго языка литературы во всей его чистотѣ становится идеаломъ болгарскихъ писателей эпохи Евѳимія.

Хотя болгарскіе переводчики второй половины XIV вѣка рабски придерживаются подлинника, хотя они боязливо-педантичны въ своихъ требованіяхъ точности передачи, но это дѣлается ими вполнѣ сознательно. Въ ихъ переводческой и исправительной дѣятельности нельзя не усматривать попытки болѣе критическаго сознательнаго отношенія къ переводной, а, стало быть, и оригинальной литературѣ предшествующихъ вѣковъ. Критеріемъ истины пока служитъ греческій текстъ и авторитетъ отцовъ Церкви. Но Нилъ Сорскій дальше идетъ въ своемъ критицизмѣ. Писаній много, да не всѣ они божественны. Поэтому нужно при чтеніи испытывать писанія и, если они отвѣчаютъ требованіямъ истины, слѣдовать имъ [2].

Начала критицизма замѣтны и въ житійной литературѣ разсматриваемаго времени. Составители житій пользуются всѣми источниками, которые могли быть у нихъ подъ руками, дѣлаютъ выборъ между ихъ данными, передѣлываютъ, выбрасываютъ, исправляютъ, избѣгаютъ баснословныхъ разсказовъ. Конечно, это критическое отношеніе къ

---

[1]) Ср. „*Изслѣдованія*“ Ягича, стр. 397—398.

[2]) *Архангельскій*. Нилъ Сорскій 75, 77—78.

источникамъ не отличается глубиной, и нерѣдко въ основѣ его лежатъ цѣли, не имѣющія ничего общаго съ требованіями истины въ повѣствованіи, но любопытенъ фактъ существованія критицизма въ житійной литературѣ. Пробуждавшійся индивидуализмъ заставлялъ обращать вниманіе на психологію героевъ житій. Какъ ни шаблонны вообще пріемы характеристики святыхъ у Евѳимія, какъ ни обща эта послѣдняя, все же временами встрѣчаются попытки представить внутреннюю мотивировку дѣйствій святого, охарактеризовать его и болѣе частными, специфическими чертами. Къ историческому повѣствованію предъявляются новыя требованія не ограничиваться исторіей отдѣльной страны или отдѣльнаго лица, но приводить первую въ связь съ исторіей другихъ странъ и народовъ, а исторію лица—съ обстоятельствами времени, въ которое оно дѣйствовало. Требованія эти, близко подходящія къ современнымъ требованіямъ отъ исторіи и имѣвшія цѣлью выяснить характеръ дѣятельности извѣстнаго лица, не нашли впрочемъ широкаго примѣненія въ болгарской житійной литературѣ XIV вѣка, быть можетъ, потому, что свѣдѣнія о святыхъ отличалась скудостью. Зато дано историческое освѣщеніе обстоятельствамъ перенесенія ихъ мощей. Кромѣ того, въ житіяхъ этого времени авторъ обнаруживаетъ свои личныя симпатіи и антипатіи. Вообще личность автора замѣтно сказывается въ болгарской агіографіи XIV вѣка, хотя и не въ такой мѣрѣ, какъ въ современной византійской, опять таки, вѣроятно, потому, что византійскіе агіографы повѣствовали о современныхъ лицахъ и событіяхъ, а болгарскіе—о давнишнихъ. Характеристичнымъ для болгарской агіографіи XIV вѣка является и ея тенденціозность, также обязанная своимъ происхожденіемъ развитію индивидуализма [1]).

Индивидуализмъ въ сферѣ религіозной жизни заявленъ съ особой силой Ромиломъ, а крайнее развитіе получилъ въ ученіи Ѳеодосія еретика.

Какъ и въ Западной Европѣ XIV вѣка, въ Болгаріи недовольство существующимъ церковнымъ строемъ выразилось въ развитіи ересей. На встрѣчу общему недовольству идетъ духовная власть съ попытками, если не реформировать, то упорядочить этотъ строй. Сознаніе необходимости исправить, улучшить, реформировать, которое

---

[1]) *Ключевскій* отмѣтилъ образчикъ этой тенденціозности въ житіи Петра, митрополита московскаго, составленномъ Кипріаномъ. См. *его* „Древне-русскія житія, какъ историческій источникъ“. М. 1871, стр. 85 сл.

поддерживалось физическими и политическими бѣдствіями, поражавшими Европу въ XIV вѣкѣ, свойственно и всѣмъ выдающимся дѣятелямъ Болгаріи этого времени на поприщѣ Церкви и литературы и проявилось въ монастырской жизни во введеніи скитскаго или отшельническаго образа жизни, въ письменности—въ реформѣ правописанія и въ исправленіи богослужебныхъ книгъ.

Разумѣется, эти реформы должны были вызвать и оппозицію. Намеки на антагонизмъ между монахами общежительныхъ монастырей и мистиками находимъ въ византійской и болгарской литературѣ XIV вѣка. Въ Россіи во второй половинѣ XV вѣка возникаетъ борьба между іосифлянами, отстаивавшими традиціи общежительныхъ монастырей, и заволожскими старцами съ Ниломъ Сорскимъ во главѣ, возстававшими противъ монастырскихъ имѣній.

О существованіи оппозиціи въ Сербіи дѣлу исправленія книгъ и реформы правописанія свидѣтельствуетъ Константинъ.

Далѣе, нельзя не отмѣтить въ Болгаріи XIV вѣка возбужденія интереса къ научному знаію. Правда, онъ удовлетворяется старыми сочиненіями, однако въ популярности сочиненій естественно-научнаго, историческаго или даже психологическаго характера нельзя не видѣть проявленія умственной пытливости. Въ связи съ этимъ интересъ къ классической древности, столь характеристичный для эпохи Возрожденія. Въ основѣ увлеченія классической древностью также лежали индивидуалистическія вожделѣнія гуманистовъ и связанный съ нимъ культъ личной славы, реализацію котораго находили въ классической исторіи. Прославленныя лица древности особенно занимаютъ умы гуманистовъ. Въ Болгаріи, конечно, такое увлеченіе замѣчается въ гораздо болѣе слабой степени, такъ какъ было привносимъ, и притомъ общій уровень образованія былъ значительно ниже, чѣмъ въ Италіи.

Индивидуализмъ любилъ говорить много и красиво. Отсюда сильное развитіе литературы рѣчей и писемъ и особенное располо-

---

[1]) Любопытны приводимыя Константиномъ возраженія сербскихъ противниковъ реформы, тождественныя съ возраженіями русскихъ. Обращаясь къ воображаемому противнику, Константинъ говоритъ: тьі боішисе стріхь, ндѣже нѣ стріхь, и глешиниї покелѣнно ни єдино съ писаніе слиоиѕколино въсприемліти“ и пр. *„Изслѣдованія“*, 449.

женіе къ аналогичнымъ видамъ классической литературы въ Италіи XIV—XV вв. [1]). Длинныя, тщательно отдѣланныя рѣчи влагаетъ въ уста героевъ своихъ новеллъ Боккачьо—рѣчи, которыя должны были выражать душевное настроеніе говорившихъ и производить соотвѣтственное впечатлѣніе на читателей. Но развѣ не къ тому же стремится и Евѳимій, влагая въ уста дѣйствующихъ лицъ своихъ житій рѣчи (а, значитъ, и византійскіе агіографы XIV вѣка). Вспомнимъ слова дѣвушки, отданной на съѣденіе змѣю, юному слугѣ Михаила, идеализированному Евѳиміемъ, рѣчь Филоѳеи къ мужу, Аммуна къ нимъ. Евѳимій заботится о изяществѣ изложенія. Риторичность, широковѣщательность свойственны не только житіямъ Евѳимія съ ихъ нравоучительными сентенціями, изреченіями изъ св. Писанія, молитвами и рѣчами, но и его посланіямъ, находящимъ по формѣ полное соотвѣтствіе въ современной византійской и итальянской литературѣ. Разница въ содержаніи: посланія Евѳимія носятъ исключительно богословскій характеръ.

Интересъ къ природѣ также сообщается болгарской литературѣ, правда, въ слабой степени, но это опять таки зависѣло отъ характера, какой имѣло въ Болгаріи новое движеніе. Оно шло извнѣ и поэтому было слабѣе въ Болгаріи, и болѣе поверхностно. Новыя теченія усваивались внѣшнимъ образомъ. Однако тотъ фактъ, что движеніе развивалось въ Болгаріи, хотя утеряло многія изъ своихъ первоначальныхъ чертъ, доказываетъ, что почва для него была подготовлена. Пробужденіе болѣе сознательнаго отношенія къ дѣйствительности, неудовлетворенность существующимъ церковнымъ строемъ и стремленіе къ реформированію его, интересъ къ знаніямъ, попытки критическаго отношенія къ предшествующей письменности—все это должно было бы привесть къ плодотворнымъ результатамъ и для мысли, и для литературы. Въ частности болгарская литература вышла бы изъ рабскаго подчиненія византійскимъ образцамъ и создала, если не такія блестящія, какъ Италія временъ гуманизма, то болѣе или менѣе выдающіяся произведенія. Турецкое завоеваніе положило конецъ всему. И только одиночный трудъ Константина Костенчскаго—разумѣю его житіе Стефана Лазаревича—показываетъ, какой высоты могла достигнуть болгарская историографія этого времени.

---

[1]) См. объ этомъ напр. *Корелинъ*. Ранній итальянскій гуманизмъ и его историографія т. I, стр. 225 237; II, 1062-1063 и пр.

Болгарія пала. Литературные дѣятели ея, не находя болѣе возможности и смысла продолжать свою дѣятельность на родинѣ, разбрелись по другимъ странамъ славянскаго міра. Одни изъ нихъ перешли въ Сербію, другіе въ Россію и познакомили русское и сербское общество съ новыми идеями. Впрочемъ, въ XV вѣкѣ Сербія раздѣлила участь Болгаріи. Оставалась Россія. И нужно признать, что дѣятельность южно-славянскихъ писателей XIV—XV вѣковъ оказала благотворное вліяніе на развитіе религіознаго сознанія и русской литературы этого періода. Конечно, русскіе книжники еще болѣе внѣшнимъ образомъ поняли новое теченіе. Тѣмъ не менѣе, и въ русскомъ обществѣ XV вѣка замѣчается недовольство существующимъ складомъ церковной жизни, заявляются требованія о необходимости одухотворенія религіи, обратившейся въ собраніе правилъ внѣшняго благочестія. Нѣкоторые совершенно разрываютъ связи съ Церковью (жидовствующіе), другіе требуютъ реформы религіозной жизни, выставляя на первомъ планѣ внутреннее самосовершенствованіе и признавая за обрядами второстепенное значеніе, совѣтуютъ не заботиться о церковныхъ украшеніяхъ, находя всякую внѣшность излишней (Нилъ Сорскій) [1]. Волновавшій русское общество конца XV и начала XVI вѣка вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли монастырямъ обладать имѣніями, возникъ также не безъ вліянія болгарскихъ выходцевъ. Вѣдь еще Кипріанъ въ одномъ изъ посланій возставалъ противъ монастырскихъ имѣній, находя неприличнымъ для отрекшихся отъ міра опять обязываться мірскими дѣлами и полагая, что монаху подобаетъ „Богу Единому служить", а не „о селѣхъ помнати и о мірьскихъ попеченіихъ" [2]. Ту же мысль горячо отстаиваютъ заволжскіе старцы. Не безъ вліянія болгарскихъ литературныхъ дѣятелей возникаетъ въ XV вѣкѣ въ Россіи сознаніе недостатковъ существующихъ переводовъ, необходимости ихъ исправленія. Кипріанъ занимался переводами, списываніемъ и исправленіемъ богослужебныхъ и иныхъ книгъ. Нилъ Сорскій сличаетъ списки различныхъ переводовъ и исправляетъ одни по другимъ [3]). Вассіанъ Патрикѣевъ позволяетъ себѣ дѣлать рѣзкіе

---

[1]) *Архангельскій*, Нилъ Сорскій, 70. Тоже утверждалъ и ученикъ Нила Вассіанъ. *Жмакинъ*, Митрополитъ Даніилъ и его сочиненія—*Чтенія въ Имп. Общ. Ист. и Древн. Рос.* 1881 г. I, 90.

[2]) *Русская Историческая Библіотека* изд. Археограф. Коммиссіею т. VI. Спб. 1880, стр. 263—264.

[3]) *Архангельскій*, op. c., 28—29.

отзывы о неисправныхъ переводахъ [1]), критически относится къ церковной литературѣ; онъ же составилъ новую Кормчую, найдя въ правилахъ старой „супротивное Евангелію, Апостолу и св. отецъ жительству“ [2]).

Критическое отношеніе къ существующему строю церковной жизни является характеристичнымъ для Россіи XV вѣка. „Нынѣ и въ домѣхъ, и на путѣхъ, и на торжищихъ иноцы и мірскіи—вси сомятся, вси о вѣрѣ пытаютъ“... говоритъ современникъ [3]). Нилъ Сорскій открываетъ широкое поприще для свободной критики, выставляя въ качествѣ одного изъ критеріевъ истины собственное личное убѣжденіе [4]). Нужно съ разсужденіемъ читать, испытывать, содержитъ ли въ себѣ истину книга, да и съ разсужденіемъ подвизаться.

Сознаніе необходимости исправленія книгъ и новыхъ переводовъ, наконецъ, приводитъ къ вызову Максима Грека въ началѣ XVI в. Потребность въ реформѣ церковно-общественной жизни вызвала знаменитый соборъ 1551 года. Не вина болгарскихъ писателей, если дѣло реформы свелось къ собиранію и утвержденію стараго преданія, если всѣ нестроенія церковной и общественной жизни приписывали тому обстоятельству, что старина „поисшаталась“ [5]).

Наконецъ, русская агіографія XV—XVI вѣковъ усвоила черты южно-славянской. Въ русскихъ житіяхъ этого періода мы находимъ всѣ характеристическія особенности послѣдней [6]). Составленіе житій еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ у Евѳимія, носитъ механическій характеръ. Личность святого обезличивается въ этихъ житіяхъ. Риторичность греческихъ (и скажемъ болгарскихъ), по замѣчанію Ключевскаго,

---

[1]) *Жмакинъ*—„*Чтенія*“ 155, l. c. 164, 80.

[2]) *Ibid.* 149—150; 199—205.

[3]) *Архангельскій*, op. c. 272.

[4]) *Жмакинъ*, op. c. „*Чтенія*“ l. c., 33.

[5]) Ср. *Пыпинъ*, Итоги стараго Московскаго царства—*Вѣстникъ Европы* 1894 г., августъ, 774—775, 783. Впрочемъ, нельзя не сознаться, что нѣкоторыя основанія для такого взгляда на вещи могли находить въ наставленіяхъ Евѳимія о необходимости твердо хранить уставы и преданія Церкви и св. Отецъ. Но въ Россіи эти слова получили слишкомъ широкое значеніе.

[6]) Характеристика русскихъ житій этого времени представлена *Ключевскимъ* въ его „Древнерусскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ“—см. особ. стр. 402 сл. и *Яхонтовымъ*—въ изслѣдованія „Житія св. сѣвернорусскихъ подвижниковъ Поморскаго края, какъ историческій источ-

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА I.


3 2044 011 791 019


WIDENER
SEP 2 9 2006
BOOK DUE
CANCELLED
WIDENER
JUN 0 2 2005
BOOK DUE
CANCELLED

